ISBN 973-9114-01-6 Lei 52

Am auzit de cîteva ori pomenindu-se de farsă, cu privire la atitudinea din *Pe culmile disperării*, și am rămas uluit. Cum poate fi vorba de farsă în cazul unui om care se leapădă de ce are mai bun, pentru a se avînta într-o atitudine plină de riscuri?... Ceea ce i se poate reproșa e tocmai prea marea sa sinceritate. Ce simplu, ce comod pentru el ar fi fost să trăiască din probleme de împrumut! Și pentru că n-o face, pentru că nu vrea să simuleze, ca atîția alții, minte... Mă gîndesc cu un simțămînt de înfiorare: ce fel de oameni sîntem! Cînd un dobitoc de licean rămas repetent se sinucide, inimile noastre se-ntristează. Iar cînd un om se așează gol în fața vieții și morții, chinuindu-și sufletul cît pentru zece sinucideri, noi spunem că minte.

Nu e nimic, Emil Cioran, tu minți. Dar poți să minți înainte. Eu te cred.

C. NOICA

Emil CIORAN (n. 8 aprilie 1911, Rășinari, Sibiu) a studiat filosofia la București (licențiat în 1931), colaborînd totodată la revistele vremii (*Gîndirea*, *Cuvîntul*, *Calendarul*, *Pagini literare*, *Discobolul*, *Azi* etc.). În anii '30 publică mai multe volume (*Pe culmile disperării*, 1934-Premiul Scriitorilor Tineri Români; *Cartea amăgirilor*, 1936; *Schimbarea la față a României*, 1936; *Lacrimi și sfinți*, 1937) care îi aduc notorietatea. Reprezentant de frunte al „Generației '27", el promite să fie unul din marile nume ale culturii române. Plecat în Franța, cu o bursă, în 1938, ulterior stabilit în această țară, el devine, sub semnătura E. M. Cioran, scriitorul, filosoful și moralistul francez cunoscut în întreaga lume.

Revelațiile durerii adună pentru prima dată în volum eseurile și articolele autorului, rămase în revistele românești interbelice.

ECHINOX



EMIL CIORAN

VELAȚIILE
RERII

ESEU



COLECȚIA ESEU

Colecția „ESEU" este coordonată de
MARIAN PAPAHAGI

Grafica și coperta de
IOAN HORVATH BUGNARIU

ISBN 973-9114-01-6

EMIL CIORAN

REVELAȚIILE DURERII

Eseuri

Ediție îngrijită de *MARIANA VARTIC* și *AUREL SASU*
Prefață de *DAN C. MIHĂILESCU*



EDITURA ECHINOX
CLUJ, 1990



PREFAȚĂ

Pe-o gură de iad
„Ce que je sais à soixante, je le savais aussi bien à vingt."

De l'inconvénient d'être né

Față de enorma deschidere, varietate și prolificitate a publicisticii lui Mircea Eliade, față de rafinata, îndelung exersata și încă mult-surprinzătoarea eseistică a lui Mihail Sebastian, ambele rămase, din păcate (sperăm că nu pentru multă vreme) în colecțiile de periodice ale marilor biblioteci, jurnalistica lui Cioran din deceniul patru nu poate oferi la prima vedere *un șoc profitabil desfășurărilor analitice. Însumarea ei între coperți nu va prilejui, probabil, niște regaluri exegetice, așa cum, cu siguranță, se va întîmpla în cazul celor doi congeneri amintiți, sau în cazul lui Eugen Ionescu și Mircea Vulcănescu, a căror publicistică interbelică stă să apară în volum. Parcimonia cu care Cioran a frecventat ziarele timpului, în comparație cu frenezia celorlalți, este, deopotrivă, un efect al structurii afective și de atitudine înaintea realității.*

Cioran apare ceva mai tîrziu în cuprinsul publicistic al Generației (5—6 ani însemnau, pe atunci, din varii motive, cît zece acuma). Și a intrat direct pe un teren minat, dezamorsat și iarăși (irevocabil) minat, al cărui ax reflectorizant era autorul „Itinerarului spiritual", electrizat de energia „Rozei vînturilor" și unde esențiale deveniseră

nuanțele, diferențele specifice și nu datul originar al experienței. Acesta fusese trasat și expus, cu dezinvoltă agresivitate, demult. „J'ai rencontré Eliade pour la première fois vers 1932, à Bucarest, où je venais de terminer de vagues études de philosophie. Il était alors l'idole de la «nouvelle génération» — formule magique que nous étions fiers d'invoquer. Nous méprisions les «vieux», les «gâteux», c'est-à-dire tous ceux qui avaient dépassé la trentaine (...) La lutte entre générations nous apparaissait comme la clef de tous les conflits, et le principe explicatif de tous les événements. Etre jeune c'était, pour nous, avoir du génie automatiquement. Cette infatuation, dira-t-on, est de tous les temps. Sans doute. Mais je ne pense pas qu'elle ait jamais été poussée aussi loin qu'elle le fut par nous. En elle s'exprimait, s'exaspérait une volonté de forcer l'Histoire, un appétit de s'y insérer, d'y susciter à tout prix du nouveau. La frénésie était à l'ordre du jour".[1]

Desfășurările se făcuseră, așadar, temeliile construcției erau deja definitivate. Sporul privea acum tensiunea lucrurilor și eficiența afirmativă. În context, Cioran avea să aducă strigătul suprem, absolutul anatemei și ereziei exorcizante, ridicînd „pe culmile disperării" (mai corect: afundîndu-le în abisul acesteia) unicitatea și exasperarea unei pluralități debusolante. Tot ceea ce însemna elan către ne-limitare și „realizare în eșec", în cadrele Generației, avea să-și afle, aici, ipostazierea nudă, totală: encliclopedismul „papinian" eliadesc, metafizica și medievalitatea lui Vulcănescu, religiozitatea lui Sandu Tudor, negativismul bulversant ionescian, gidismul de tinerețe al lui Noica, senzualitatea și sinceritatea „sinucigașă" a lui Sebastian, oscilațiile lui Pandrea, neastîmpărul de estet voiajor al lui P. Comarnescu, dilematica existențială a lui P. Manoliu, arielismul locvace-cogitant al lui Țuțea, efervescența întru utopie a fraților Acterian, eșecul activistic al lui M. Polihroniade, ș.a.m.d.

Publicistica lui Cioran din deceniul patru este, astfel, indisociabilă de climatul „generaționist". Este unul din

---

[1] E. M. Cioran, *Les débuts d'une amitié*, în vol. *Mircea Eliade*, L'Herne, 1978.

motivele pentru care am subliniat la început că „numai la prima vedere" această culegere poate semnifica mai puțin decît similarele sale.

Cîteva precizări privind Generația '27 (anul e ales oarecum arbitrar, însă, cum el este marcat de apariția „Itinerarului spiritual", poate fi acceptat drept generic) se impun cu precădere la ora de față, cînd, în sfîrșit, acest fenomen extraordinar pentru spiritul românesc revine acasă și, încă, pe poarta cea mare. Un ocol prealabil, deci.

De Generația '27 trebuie să ne apropiem cu acea bună precauție a prețuitorului de vase rare, care îndepărtează atent, fir cu fir, toată grămada de paie, talaj și ambalaje, ce justifică înscrisul „fragil". A scoate pripit, febril, sticloasa capodoperă din cutie, într-o puberală fervoare amatoristică, e un risc dublu, pentru mînuit și mînuitor deopotrivă. Nici o epocă istorică și culturală nu reclamă mai multă prudență, mai mult calm și detașare analitică, mai multă adecvare prin toleranță și distanțare, și nu prin complicitate umbroasă, așa cum o face tînăra generație a „Întoarcerii din rai", a „Crinului negru" și a „sfintei morți legionare". Este cel mai încîlcit ghem de contradicții din viața ideilor românești, delta (mai mult sau mai puțin mistică) în care se focalizează toate tendințele divergente ale unei civilizații moderne. Adică — în derivă. Și unde, în ciuda afinităților, a omogenității aparente și a impunerii colective, direcțiile sînt extrem de variate, disociindu-se de la om la om, de la ziar la ziar de la o lună la alta, de la stînga la dreapta și-ndărăt, de la un mentor la altul, etc. Un munte de prejudecăți s-a înălțat pe cadavrul fosforescent al Generației post (și inter) belice, presărat cu cărări labirintice și interdicții la tot pasul. Plin de peșteri și pajiști cu vipere somnolente, de himere turistice și hărți false. E nevoie de răbdare infinită și profesională pentru a găsi drumul către centru, pentru a descoperi cripta și a restaura magnificul trup ciumat, de odinioară.

Cu voia ei (prin anume date genetice) și fără voia ei (deturnată cu profit de forțele politice) Generația '27 s-a urcat pe eșafodul istoriei într-o semiconștiență, provenită în egală măsură din propria-i narcoză, auto-otrăvitoare, și din euforizantele injectate din afară. A proceda maniheist acum, înseamnă a o ucide încă o dată. Nimic nu este total

și definitiv aici, dar nici relativizant la nesfîrșit. Nu poate fi vorba nici de acuzare, nici de achitare, ci numai de circumstanț eagravante și atenuante. Deci, numai de judecată, nicidecum de un verdict. Este un proces etern, fără de limite cu martori antinomici, dar justificați fiecare, ba, încă, motivîndu-se reciproc. Mărturiile sînt fatalmente subiective, dar nici faptele în sine nu pot legitima ceva mai mult decît condamnări parțiale. Și comutabile. Acuzatorii pot lesne să devină inculpați. Vinovații se pot absolvi prin chiar procesu intentat judecătorilor. Capetele de acuzare se pot metamorfoza în pledoarii de apărare. Și — lucrul capital — nimeni nu mai este în stare a disocia între fond și fapte, între actul în sine și jocul conjuncturilor. Cît a selectat epoca din oameni și cît au fost aceștia apți să vină în întîmpinarea epocii — iată dilema. Tot ce putem, și avem dreptul, să facem acum este să acceptăm totalitatea fenomenului, să-i înțelegem mecanismele, demontînd și remontînd carcasele, însă orice verdict este fals. La 1940, el era posibil, dintr-un punct sau altul de vedere. Între 1950 și 1990, s-au dat prea multe verdicte, spre a putea face o sumă rezonabilă, totul desfășurîndu-se pro domo, de la H. Sima la N. Gogoneață, de la Nagy-Talavera și Ghiță Ionescu, la Eugen Weber și L. Pătrășcanu, de la A. Vîntu și Z. Barbu, la Z. Ornea și Gh. Rădulescu. Dar la 1990, verdictul este cu neputință. Dosarul rămîne deschis, cu sentința infinit amînată.

În esență, dincolo, deci, de stufozitatea filelor sale, dosarul Generației este (să nu ne sperie grandoarea cuvîntului) o tragedie. Tragedia cumplită a trei sferturi din doxa și elanurile constructive ale României Mari, tot mai mică odată cu ascensiunea ei. O tragedie nescutită de penibil, cruzime și orbire punitivă, dar nici de măreție, demnitate, sinceritate și patos edificator. Sublimă și jalnică, hîdă și christică, de Daumier, Grünewald, Jiquidi și El Greco la un loc. Nimeni nu poate nega valoarea intelectuală extraordinară a acestei generații în numele sîngerosului eșec politic, după cum nimeni nu are dreptul să abluționeze păcatele ei în numele valorii spirituale. Nu se poate conchide asupra pluripatologiei și nici a angelismului ei martirial. Crimele făcute în numele, dar mai ales pe seama acestei generații teribile, care-a ucis prin extremiști, fiindu-i apoi decimată floarea

intelectuală. au determinat şi au suportat succesiv prigoana regalo-liberală, pentru a se scurge lamentabil în sălbăticia Rebeliunii. Faptele nu pot fi judecate în sine SAU circumstanţiat, ci numai prin cumularea celor două maniere. Orice text trebuie neapărat preluat, în prima instanţă, ca atare, apoi asociat contextului şi disociat de subtextul său. A opta în favoarea uneia sau a alteia din aceste operaţii este o malformare, o rea credinţă. După cum nimeni nu are dreptul de a pune semnul egal între Cioran şi Ilie Gîrneaţă, între Eliade şi Belimace, între dispariţia lui Haig Acterian şi moartea lui Mircea Vulcănescu, ori a lui Dragoş Protopopescu, ş.a.m.d. Nimic nu este monocolor şi monovalent aici, totul evoluează prin întrepătrunderi. Partea nu dă seamă de întreg şi nici întregul nu luminează întotdeauna esenţa părţilor.

Între cele două paranteze, la fel de sîngeroase, ale deceniului patru — Hitler şi Stalin, s-au derulat eşecul stîngii şi eşecul dreptei. Cine are curajul să ridice piatra şi cine mai poate fi Mesia — arbitru? Unii au dat Auschwitzul, alţii Gulagul. La mijloc, printre milioanele de victime, intelectualii, prinţii-cobai. Cît şi cum poate fi condamnat cuprinsul dintre paranteze, cînd parantezele înseşi depăşesc în bestialitate orice fiară apocaliptică? Iar, în România, ce verdict unic se poate „acorda" acestei pluralităţi alienante? Iorga de la 1906 şi de la 1940, A. C. Cuza înainte şi după 1918, Nae Ionescu din 1928 şi cel din 1937, basarabenii şi macedonenii, Moţa şi Marin de după *Moţa şi Marin, legiunea sub Codreanu şi legiunea sub Horta Sima, prefectul Manciu şi asasinarea lui Stelescu, patetismul „Schimbării la faţă a României" şi subtextele „Ifigeniei" lui Eliade în viziunea lui Mihail Sebastian. „Itinerarul spiritual" şi „Cărticica şefului de cuib", manevrele regale de folosire, prin şantaj, a spectrului legionar vizavi de partidele istorice, V. Pârvan şi N. Crainic, şocul mondial de la 1917 şi cel început după 1933, evoluţia celulelor bolşevice în cuiburile organizate de fiul lui Ion Codreanu, a reţelelor legate de Rakovski, paralel cu agentura nazistă şi subminarea amîndorura de către englezi. „Roza vînturilor" şi P. Şeicaru, mariajele Hitler—Staliu şi Maniu—Codreanu, alături de „Criterion" şi „Bluze albastre", de comuniştii şi legionarii recrutaţi şi implantaţi*

de Siguranță, efectele proceselor sovietice de după asasinarea lui Kirov și procesiunile de după cvasi-asasinarea lui Moța și Marin. Domiciliul forțat al lui Nae Ionescu, al lui Antonescu și rolul generalului Condeescu în eliberarea lui Eliade. Moartea lui I. G. Duca și politica lui Argetoianu, drumul lui Sebastian de la „Cum am devenit huligan", pînă la roțile camionului ucigător din 1945, speriat de „intelligence service". Drumul lui Polihroniade, P. Manoliu, Anton Golopenția și geniul financiar al lui M. Vulcănescu, masoneria lui Ralea și specializarea-n kabbală a lui Nae Ionescu, jocurile de șah ale lui Urdăreanu, sub Ochiul lui Eugen Cristescu și mîna lui Gavrilă Marinescu, necrologul lui Al. Sahia scris de C. Noica, vecinătatea lui Belu Silber cu primii „criterioniști", figura lui D. Gusti, cenzura antonesciană, Eugen Ionescu și G. Macovescu, monocromia lui Dan Botta și policromia lui P. Pandrea, disocierea lui Vulcănescu & comp. de gândirismul lui Crainic, etc. etc. — sînt alcătuiri pluricefale demne de visele cu moștri ale evului mediu, care sfidează orice arsenal și cu care nu pot rivaliza decît urmașele lor, de la Piteștiul lui Nicholski încoace, cu destine gen Caraion, Ivasiuc sau Caravia, cu tot prăpădul instaurat după aceea. Cine mai poate să ridice, așadar, piatra, pentru a da — în cine?

Cine, după toate acestea, mai poate încerca UN verdict, într-o lume guvernată, azi, ca și ieri, de tratatele secrete, de manevrările din culise, de serviciile secrete, de imperiile financiare și de geopolitica amețitoare și atotnepăsătoare? A „recupera" dreapta și stînga de ieri, pentru actuala ... legare de mîini?! Sau, mai degrabă, a înțelege din destinul lor ce poate să aștepte spiritul de azi de la mulțimea tentaculelor, atît de avide să-l înghită! La toate acestea trebuie să ne gîndim, căptușindu-ne senzitivitatea și fervorile cu cămașa de beton a lucidității. Nu incrimare și nu absolvire. Ci, efectiv, înțelegerea faptelor în adecvare nu atît cu idealurile noastre, cît cu toate realitățile lor, ale celor de atunci, în contextul lor subiectiv și obiectiv, cu discernămînt și rigoare nonpartizană. Dacă, pe de o parte, tînăra generație de astăzi va refuza lecția sinuciderii politice a celorlalți, onorîndu-și de bunăvoie ștreangul și repetîndu-i erorile și dacă

Puterea se va folosi din nou de ambiguitatea idealismelor pentru ultrapragmaticele ei scopuri, aceasta nu ar fi decît o fatalitate în plus.

„Je croyais qu'être quelque chose, *c'était assumer totalement une attitude, et donc se refuser à la disponibilité, aux pirouettes, au renouvellement perpétuel. Se forger un monde à soi, un absolu borné, et s'y cramponer de toutes ses forces,. m'apparaissait comme le devoir primordial d'un esprit. C'était l'idée d'engagement, si on veut, mais qui aurait eu la vie intérieure comme unique objet, un engagement à l'égard de soi-même et non d'autrui." (E. M. Cioran,* Les débuts d'une amitié, loc. cit.).

„Dans ma jeunesse, ce qui n'était pas intense *me semblait nul." (E. M. Cioran,* Entretien a Tübingen, *interviu din 5 iunie, 1984, reprodus în Mariana Șora,* Cioran jadis et naguère, *L'Herne, 1988).*

„Crescută în vremi anormale și plăsmuită în tensiunea acestor vremi, generația noastră nu e făcută pe măsura vremilor normale. E în ea ceva neisprăvit, ceva care nu se potrivește rotunjimei și măsurii (...) Nu se simte la largul ei decît în tensiune". (Mircea Vulcănescu, Tendințele tinerei generații, *1934).*

Atunci cînd se vorbește despre „trăirismul" generației '27, se face, de obicei, o forțare în distribuirea accentului temporal. Înainte de a fi o generație interbelică, *aceasta este una POST-belică. Prefixul e departe de-a fi nesemnificativ. Continuitatea, cu specificul și selecțiile ei, trebuie raportată întîi de toate la ruptura inițială. În măsura în care autenticismul noii sensibilități se simțea aureolat de misia apostolică în cultură,, el se întemeia pe asumarea românismului și pe explozia eului, ca șanse esențiale de recuperare/refacere a Ideii naționale. Cultul* auto-*expresivității ca supremă garanție etno-creatoare.*

Intrată în istorie după un cataclism și prevăzînd cu înfiorare un altul, propulsată de entuziasmul enorm al Unirii, tînăra generație este obsedată de perspectiva eșecului. De aici, foamea de experiențe, afirmarea paroxistică a personalității și activismul flagelant, de „trezire" a leneviei barbar-levantine. O generație, spune Mircea Vulcănescu, în confe-

rința prezentată la Uniunea Intelectualilor Români din 1934, „se naște din întîlnirea în timp a unui grup de oameni de aceeași vîrstă, cu un eveniment istoric oarecare, dătător de seamă pentru formațiunea lui". Și: „oricît ar părea de tragic și de paradoxal acest lucru, trebuie să constatăm că perspectiva unui război e dintre acelea care dau tineretului de azi o oarecare nostalgie în viață". Intensitatea de care vorbea Cioran în interviul din care am citat mai sus însemna experimentarea avidă — în egală măsură — a concretului cel mai crud, a livrescului în sensul cel mai larg și a trăirii mistice, o triplă condiție ce adora autenticitatea, confesivul absolut, „voința de a fi așa cum ești", sau de „a deveni ceea ce ești", alături de foamea de totalitate. De tensiunea dramatică a viețuirii ideilor, de tragismul panliric și pancrizist, ce postula supremația negației, a agoniei (pesimismul eroic, resemnarea istorică, stoicismul) dar și a disperării hiperactive.

Locuindu-și paradoxurile cu o fervoare unică în cultura română, generația tînără a deceniului trei ridică eșecul la rangul faptei, consacră disperarea ca forță motrice a creației, suferința ca eliberare purificatoare, tatuează socialul cu semnele eului în continuă expansiune, își suplinește absența „experienței de viață" cu un noian de lecturi, lecturi trăite *cu abundentă vitalitate și se desfoliază extatic, într-o orizontalitate absorbantă (v. Eliade, Vulcănescu, Țuțea) sau traversîndu-și interioritatea de infern (Cioran) convinsă fanatic de faptul că ea începe și sfîrșește (adică nimbează) românismul. O generație venită după un măcel* colectiv, *postulînd, în consecință, supremația individualității, a experienței unice și irevocabile. Ea știe că „politica trivializează totul" (M. Vulcănescu), că „spiritualul e marfă fără căutare", este obsedată de „ratare, de prăbușirea lăuntrică", este exasperată de anularea eticului în politicianism, de lenea, nepăsarea și corupția dîmbovițeană și clamează, deci, „schimbarea la față a României". „Tinerețea noastră nu trebuie să se sfîrșească în zbucium mărunt, în mediocre preocupări. Suntem datori* să construim — *și aceasta nu se împlinește cu simple discursuri sau simple articole de ziare (...) E un adevăr istoric faptul renașterii spirituale a unui popor după o criză puternică. Se petrece atunci o iluminare, o dezlăn-*

ţuire de bucurii creatoare, o schimbare de viziune. Ori, românismul a suferit acum zece ani cea mai cumplită criză din cîte aminteşte istoria lui de la 1848 încoace. Rodul cel dintîi al acestui fenomen — suntem noi" (Mircea Eliade, O generaţie, *în* Cuvîntul studenţesc, *an IV, nr. 2/4, oct. 1927).*

Cuvîntul-cheie: spiritualitate, termen măcinat, în timp, de inflaţie şi, mai ales, de lamentabila ascensiune înregistrată în cuprinsul sloganurilor legionare. Pentru a potrivi cît mai exact şi fără alte expozeuri parazitare locul ocupat de Cioran în contextul generaţiei, e suficient, credem, pentru cadrul de faţă, să rezumăm articolul „de dicţionar" Spiritualitate, *publicat de M. Vulcănescu în nr. 1/15 oct. 1934 al revistei* Criterion.

Forjat în entuziasmul dramatic al anilor 1925—29, „omul nou", „viu şi autentic" al Generaţiei exaltă „trăirea intensă a clipei indiferent de valoarea calitativă a conţinutului sufletesc trăit, adică în activitate, frămîntare, entuziasm, pasiune, lirism, înflăcărare, tragism; şi pentru aceasta: sinceritate, depăşire, necontenită aspiraţie la integralitate". Liniile „Itinerarului spiritual" al „şefului generaţiei" se desluşesc repede. O primă direcţie, deci, cuprinde imediatismul, activismul, psihologismul, alegîndu-şi repere în Fichte, Schelling, Nietzsche, Amiel, Bergson, Dostoievski, Freud, Gide, Kierkegaard, Papini, Proust, Chestov, Maritain. A doua, cuprinzînd umanismul goethean, naţionalismul şi marxismul, vizează „trăirea cu sens, trăirea pentru un ideal, pentru o valoare", în linia J. Benda, Berdiaev, Dilthey, Gandhi, Hartmann, Kautsky, Keyserling, Klages, Lenin, Masaryk, Maurras, Mussolini, Ortega, Rathenau, Spengler, Tagore, Unamuno, Valéry. În fine — „trăirea în universalitatea absolută", în „Duhul Sfînt: asceză şi viaţă mistică", etalînd virtuţile religiei dintotdeauna, pînă la Tereza de Avila şi Thomas a Kempis, inclusiv Blondel, Bloy, Maritain, Barth, Paul Tillich şi R. Otto.

*Contextul Generaţiei, spune Vulcănescu, a început cu Pârvan (*Problema salvării *şi* Drama antică, *1919, 1920) şi Nae Ionescu (*Filosofia Dumnezeirii, *1920—21,* Realitatea vieţii sufleteşti, *1921—22 şi* Filosofia religiei, *1923—29), a fost jalonat de conferinţele „Ideii europene", de cele*

de la „Poesis", „A.S.C.R.", „Forum" şi „Criterion" şi împarte climatul spiritual în două tabere publicistice. De-o parte, „Gândirea", „Ideea europeană", „Ideea creştină", „Vremea", „Viaţa literară", „Tiparniţa literară", „Acţiune şi reacţiune", „Floarea de foc", „Discobolul", „ Bobi", etc., de cealaltă „Universul literar", „Viaţa românească", „Sburătorul", „Kalende", „Adevărul literar", „Capricorn" „Convorbiri literare", „Stînga", „Cuvîntul liber", etc. Noua inteligenţă traversează „un moment spiritual" (1925—1929) şi unul „nespiritual" (1930—1932). Atacul de la „Kalende" a arătat că „identitatea de generaţie nu implică o identitate de poziţie spirituală". Un spirit ortodox îi are ca lideri pe Nae Ionescu şi N. Crainic şi îi cuprinde pe Paul Costin Deleanu, G. Racoveanu, P. Sterian, S. Tudor şi M. Vulcănescu. Spiritualitatea, în accepţia larg-culturală a cuvîntului, are, după Vulcănescu, o direcţie marxistă (Ralea, Călinescu, Pandrea, N. Tatu, A. Adania, Şt. Beldie, Anton Dumitrescu, M. Grigorescu, Gh. Ionescu, Al. Sahia, A. Şerbulescu/Silber), una de naţionalism integral şi politic (Iorga, A. C. Cuza, Codreanu, Goga, Manoilescu, Şeicaru, alături de D. C. Amzăr, V. Băncilă, E. Bernea, Al. Dima, A. Golopenţia, M. Polihroniade, N. Roşu) şi una animată de idealul cultural neoclasic (Dan Botta, I. Cantacuzino, Comarnescu, M. Sebastian, Noica, Vianu, Camil Petrescu, ca şi Blaga şi Şt. Mc eescu).

În sfîrşit, mai există şi cei situaţi între „căutarea unei spiritualităţi noi, revoluţionare (de tip interior şi cultural, dar cu vădite predilecţii interioare), simultan opusă intransigenţei dogmatice a ortodoxiei, materialismului istoric marxist, particularismului doctrinei naţionaliste şi caracterului rotund şi definit al neoclasicismului". Exponenţii acestei direcţii sînt „în plină criză spirituală şi revizuire de valori". Ei formează „spiritualitatea agonică" *: „luciditatea, negaţia şi tragicul unei îndoieli care se vrea depăşită în recunoaşterea unui om nou, care încă nu se arată'. Aici, pe lîngă Eugen Ionescu, P. Manoliu, M. Ilovici şi I. Dobridor, este plasat Emil Cioran de către M. Vulcănescu.*[1]

---

[1] Peste cîte a săptămîni (*Criterion*, nr. 3—4/15 nov. 1934). M. Vulcănescu publică un articol „de dicţionar , *Generaţie*, unde „generaţia tînără", a celor de 25—35 de ani (caracter zată prin : sete de experienţă/aventură ;

*Toată generația '27 s-a dezvoltat sub semnul excesului. Un exces cu, desigur, părțile sale benefice și malefice. Nu se putea altfel, totul a decurs ca o fatalitate. Acumulate subteran în deceniul trei, contradicțiile au izbucnit în următorul, vărsîndu-se în delta „primitoare" a războiului, a dictaturilor, a diktatului vienez, a Ialtei, a lui „vă ordon, treceți Nistrul" și a lui 1944—47. Revoluția sovietelor a generat, în contrapartidă, fascismul italian și hitlerismul. Avîntul stîngii românești, al internaționalismului, a trezit reacția naționalismului, „fondată", deja, violent în manifestațiile studențești din martie 1906, doctrinar înfierbîntate de Iorga și, apoi, sîngeros alimentate de Cuza, Codreanu, Sima. Democratismul e resimțit ca falimentar, pulverizant de energii, comunismul ca infiltrat alogenic. Tineretul negrelor cămăși mussoliniene, uriașul elan creator, arhidisciplinatul fanatism declanșat odată cu „Hitler—Jugend", freamătul noilor promoții de a înlocui cu exces de vigoare excesul de burghezism (vezi „masculinitatea" papiniană, trecută în eliadesca „apologie a virilității", voința nietzscheeană și dostoievskianismul ipostaziate de Cioran, ș.a.m.d.), de liberalismul repliat în conservatism, nerăbdarea afirmării agresive a „omului nou", care blama „feminitatea" decadentă a Franței (în „așteptarea" masculinității pangermane) și „perfidia" britanică, rusofobia românească și anticomunismul său (v. reacțiile față de relațiile Titulescu—Litvinov) — au fost doar cîteva din datele istorice care au făcut ca nucleele implozive ale generației din 1925—30 să devină explozive după 1935—37". Era de așteptat ca, după momentul orgiastic, individualist, metafizic din 1927 să urmeze un moment civil și politic", scria Eliade în 1935 (*Mitul generației, *în* Vremea,

---

autenticitate, „voința de a fi așa cum ești"; spiritualitate, „nevoie de absolut"; tensiunea dramatică, tragismul, criza, ipostaziate în negativism, agonie, pesimism eroic, disperare) se arată a fi „îmbibată de misticism orientalizant german postbelic, de misticismu rus din emigrație, de maurrasism, neotomism, comunism rus și marxism german, ca și de fascismul italian și național-socialismul german. Generația urmează „premergătorilor" de după 1821, pașoptiștilor, junimiștilor, generației sociale și antijunimiste de la 1907 (Iorga, Cuza, Stere), „generației de foc" a Unirii și „Gîndirii". Opiniile lui M. Vulcănescu succed marii dezbateri generaționaliste din perioada 1927—28, ca și celei din 1930—33; ele vor trebui să formeze, cît de curînd, materia unui volum de analiză profundă.

4 aug.) Totul avea să se întîmple ca în definiția camusiană a tragediei, toată lumea are partea ei de dreptate.

Sigur că, gîndindu-ne la tristul aport al generației în perioada 1937—44, astăzi îi dăm dreptate acelui M. Manoilescu din 1934, care, răspunzîndu-i lui M. Vulcănescu, afirma „bătrînește": „Noi credem că putem prin rațiune și prin organizare să schimbăm fața societății". Numai că, atunci, tînăra generație simțea că nu mai are timp, se sufoca în absența marilor confruntări, iar imaginea socială, cu falimentul moral și economic al tuturor formelor de organizare politică, avea să dea cîștig de cauză utopiilor extremiste.

Dar , să revenim la Cioran.

Dacă generația s-a dezvoltat în exces, Cioran a fost un exces în excesul acesteia, dacă se poate spune așa. Cioran e singurul la care întîlnirea eului cu Zeit-geist-ul a fost perfectă, ca o „înșurupare în Maelström", spre a prelua o sintagmă barbiană. „Apreciez numai adevărurile vitale, organice și spermatice, fiindcă știu că nu există adevăr, ci numai adevăruri vii, fructe ale neliniștii noastre". Pe culmile disperării *nu conține nici un citat, lucru foarte rar la un debut în eseistică. Este, ca toată opera lui Cioran, un exorcism, din care mulți s-au grăbit să ia doar manifestul, cu specificul emiterii acestuia, nu și statura emitentului ca atare. Cartea spune în aceeași măsură totul și nimic despre autor, așa cum ar face-o jurnalul unui tînăr de 20—23 de ani, tinerețe solitară și vindicativă, sadică din mazochism, generoasă din savori narcisiace și limitativă tocmai din elanul delimitării. Jubilație neagră, extaz negativ, pe cît de monomaniac, pe atîta de egofob. Cioran, aici, se adoră urîndu-se, ne detestă iubindu-ne cu disperare și se disprețuiește... idolatrizîndu-se. A fi bolnav înseamnă, spune el, a trăi „vrînd nevrînd pe culmi. Dar culmile nu indică neapărat înălțimi, ci și prăpăstii, adîncimi. A trăi în culmile disperării este a atinge cele mai groaznice abisuri. Nu există decît culmi abisale. Și numai în asemenea prăbușiri atingi culmile". „A fi plin de tine însuți, nu în sens de orgoliu, ci de bogăție, a fi chinuit de o infinitate internă și de o tensiune extremă înseamnă a trăi cu atîta intensitate încît simți cum mori din cauza vieții." „Simt cum trosnește viața*

în mine de prea multă intensitate, dar și cum trosnește de prea mult dezechilibru".

E tradiția eului romantic, a mal-aimé-ilor trecuți prin Werther, Rousseau, Sénancour, muiată în Silezius și Böhme, a soarelui negru nervalian, a „heautontimoroumenos"-ului baudelairian, a absintului dintr-o „saison en enfer", mulat pe tragicul simțămîntului unamunian și pe mantia neagră a Odei eminesciene. Eliade experimenta de dragul trăirilor culturale, în vreme ce, la Cioran, experiența (Erlebnisul, nu ?) se lasă pradă în unghiul mort al tirului fără de țintă. „Iremediabilul agoniei se experimentează în propria ființă a individului, cu suferințe și încordări infinite." Eul de „pe culmile disperării" suferă de nostagia (de absența) Visului, iar spațiul depopulat de himere se umple cu disperare. Desdichado-ul se vrea wagnerian, dar nu se poate rupe de hamletism. Monologul debutului lui Cioran face din întregul univers un craniu al lui Yorick, dar alungă actorii din scenă, așa cum Pascal vedea sufletul „jettée" în corp și refuză orice pariu în numele prostituării Jocului.

Un exces în exces, așadar și o diabolic de perfectă întîlnire a eului cu timpul său. Toți ceilalți aveau refugii, Cioran — nici unul. Eliade evada zilnic în religii, alchimii și gido-huxley-lawrence-papinisme. Ionescu evada-n estetic, în rupturile copilăriei și, de fapt, avea fobia (mîntuitoare) la rinocerită. Vulcănescu „locuia" în medievalități de agapé sau în liberalismul financiar de profesie. Noica se retrăgea în discipolat paideic, jucăuș „frate și fiu risipitor", refugiat în socratism și logică, Manoliu în mistică, Polihroniade în „mișcare", etc. Cioran, însă, era captiv irecuperabil în „Sturm und Drang"-ul disperării de românitate. Absolutismul viziunii, străin de butaforia gândirismului, fanatiza discursul și — cum tot ce făcea era-n exces și în afirmarea paradoxală a lui Ceva prin contrariul său — patriotismul suna a denigrare și leznațiune, sinceritatea a blasfemie, atragă. Cel mult, să fascineze, mai mult de la distanță. tată principal de multă lume, nu era nicidecum făcută să violența denudării doctrinare, unică în felul ei, deși acceptat și de înțeles chiar de către cei cîțiva apropiați, iar patosul a nebunie, credința a fanatism. Era greu de accep-

În probleme fierbinți ale Generației, opțiunea fermă se impune din capul locului: se preferă cercetarea de la *rebeliunea legionară* înapoi, *astfel încît totul devine condamnabil? sau se urmărește firescul cronologiei și, atunci, fiecare element își recapătă circumstanțele obiective? Înclinăm către a doua variantă. Strigătul din* Pe culmile disperării, *ca și publicistica de dinaintea și de după acest debut editorial este cu totul altceva decît asasinarea lui I. G.* Duca *sau a lui Iorga și foarte departe de disciplinările din „Cranii de lemn". Nu acestei cărți i se poate imputa sloganul „sfintei morți legionare", după cum nu „Itinerarul spiritual" a provocat atîrnarea de trupuri în cîrligele Abatorului. Nu această carte e responsabilă de trecerea Nistrului sau de echipele morții, după cum nu Ifigenia lui Eliade l-a împușcat pe Lucrețiu Pătrășcanu. Agonia din paginile lui Cioran și impetuozitatea virulenței sale sînt un cîntec de leagăn față de consecințele pactului Molotov—Ribbentrop și o sublimă suavitate față de ce a făcut securitatea comunistă în România anilor '50. Tot așa, nu Siegfried-ul wagnerian și nu supraomul lui Nietzsche l-au susținut electoral, diplomatic și militar pe Hitler, după cum nu „Ideea românească" a cerut retrocedarea Basarabiei la ruși, ci ziarul „Scînteia"... Există, desigur, ligamente, mai solide, sau mai firave între toate acestea, dar nu tonul vehement al dogmei totalitare este nimerit analizei, ci senina chibzuință a examenului faptic! Căci — spre a da un singur exemplu — una este să observi, cum face N. Gogoneață, că „nota dominantă a trăirismului lui Cioran este negativismul total, care proclamă drept principiu anularea tuturor valorilor umane și aruncarea în aer a întregii lumi" (ceea ce denotă o flagrantă nepricepere a metafizicii) și cu totul altceva să exalți exclusiv anatema, extrapolînd lucrurile pînă la totala lor deformare: „Sub masca respingerii mediocrității, a existenței larvare — scrie N. Gogoneață — se ascunde practic o atitudine agresivă, periculoasă, îndreptată împotriva ființei umane, a umanității însăși, și care a deschis calea arbitrarului politicii fasciste". Voit confuză, afirmația încurcă definitiv planurile și unilateralizează, spre a putea exacerba contrasensul. Și încă: „Starea de totală decrepitudine a forțelor sociale speriate de dezvoltarea implacabilă a istoriei contemporane nu-și putea*

găsi o expresie mai adecvată decît în filozofia lui Cioran. Trăirismul oglindește prin ideologia sa spaima cercurilor imperialiste extremiste...", etc. Modelul dogmatic, deci, acelaşi care funcţiona în cazul comentariilor eminesciene ale unui N. Moraru, unde „sufletul pesimist nu aparține structurii organice a poetului, ci este cauzat de împrejurările concrete, istorice, în care creează".

Toată publicistica lui Cioran din deceniul patru, neinclusă în cele cinci volume tipărite pînă la plecarea din România, se edifică în jurul a două axe: Pe culmile disperării *și* Schimbarea la față a României. *Infernul eului și infernul etniei. Răul interior și răul exterior. Pentru Cioran, avid de experiențe definitive, România este cămașa lui Nessus. O îmbracă furibund, cu voluptate exasperată, iar strigătul („je pensais à l'époque que toute idée devait s'incarner ou se muer en cri") își amestecă, sau își uită, pur și simplu, cauza. Ca Iov: suferă de el însuși, sau suferă de Dumnezeu. Mai mult: paradoxul eului cioranian (unul dintre atîtea!) face ca un temperament pantocratic, de Iahveh răzbunător și crud-legiuitor, să se manifeste christic, „acceptînd" precum Iov, dar anatemizînd apocaliptic. Voința de construcție coincide cu elanul dezagregant, dar disolutivul... coagulează și edifică.*

„Mystique à l'état sauvage" — cunoscuta formulă claudeliană pentru Rimbaud: Cioran, „en bon ange déchu", e un Dan-Dionis eminescian, căzut din Dumnezeu după teribila întrebare. Demonia lui, blasfemiile devin psalmi întorși. Negația religioasă propulsează mistic afirmativul, iar extazul negru, lautréamontesc, ca și beția senzorială de tip carmelit consacră *la puterea a doua. E ceva de mistică medievală germană aici, cu păcatul, patima, tăgada, îndoiala și negația ca vectori către dumnezeire. În acest sens, avea deplină dreptate Cioran să spună despre* Cartea amăgirilor *că este singura carte cu adevărat creștină în epocă.* Erezia *devine suprem imn de slavă, ca și în cazul demoniei dostoievskiene. Același lucru se petrece cu România lui Cioran. Hula nesfîrșită, imprecația flagelatoare, vituperările crîncene la adresa etnicei cărni în putrezire — acordă profetismului nu doar „naturalul" impuls apocaliptic, dar și frenezia reveriei aurorale. Ceea ce se venerează cu adevărat se urăște*

pătimaş. „Nu este mare lucru a iubi România din instinct", spune Cioran. „Dar să o iubeşti după ce ai disperat total de destinul ei, îmi pare totul. Şi cine n-a disperat de destinul României niciodată acela n-a înţeles nimic din complexitatea acestei probleme şi acela nu va fi angajat nicicînd profetic în destinul acestei ţări".

Dacă n-ar fi existat România, opera lui Cioran ar fi fost analizată cu acea savoare tulbure şi misterioasă cu care ne apropiem de infinitele ezitări ale logodnei kierkegaardiene, cu acel gust aparte cu care traversăm labirintul kafkian şi abisul dostoievskian, sau paletismul nietzscheean. Am fi trecut totul prin Marc Aurelius, Pascal, Montaigne, Alain, Chamfort şi Tereza, iar splendoarea stilistică ar fi exaltat pur şi simplu lectura, ocultînd cu graţie şi savoare Nihilul atotpulverizant al postulatelor. Dar, aşa, România există şi, mai ales, a existat cu disperare pentru Cioran în deceniul patru, într-un mod sinucigaş-ideologic, am zice.

Cunoscătorul adevărat al operei lui Cioran nu va fi şocat prea mult de lectura textelor cuprinse în paginile prezentului volum. Cît despre stilul lor, e de ajuns a-l cita pe Mircea Eliade: „Îl cunoşteam foarte bine pe Cioran. Eram deja prieteni în România, în anii 1933—1938, şi m-am bucurat cînd l-am regăsit aici, la Paris. Îl admiram pe Cioran de la primele sale articole publicate în 1932, cînd abia împlinise douăzeci şi unu de ani. Îl citise deja pe Hegel şi pe Nietzsche, citise misticii germani şi pe Asvagosha. Pe lîngă aceasta, îşi însuşise, de foarte tînăr, o uimitoare măiestrie literară. Scria la fel de bine eseuri filozofice şi pamflete de o vigoare extraordinară: putea fi comparat cu autorii unor apocalipse şi cu cei mai renumiţi pamfletari politici. Prima sa carte în limba română, Pe culmile disperării, *era pasionantă ca un roman, şi totodată melancolică şi teribilă, deprimantă şi plină de exaltare. Cioran scria atît de bine româneşte, încît era de neînchipuit că într-o zi va da dovadă de aceeaşi perfecţiune literară în franceză, cred că exemplul său este unic." (*Încercarea labirintului, *trad. rom. Doina Cornea, 1990, p. 86).*

Legăturile tuturor eseurilor de aici cu ideile şi atmosfera din Pe culmile disperării, Cartea amăgirilor, Lacrimi şi sfinţi, Schimbarea la faţă a României *şi* Amurgul gîndu-

rilor *sînt lesne vizibile. De bună seamă, oricînd se pot face trimiteri la unul sau atul din volumele „bibliografiei franceze", a reorganizarea din* Précis de décomposition, *la cutare eseu din* Histoire et utopie, *la* Sylogismes de l'amertume, Ecartèlement, Aveux et anathèmes *sau* Exercices d'admiration, *ca și la profunzimile metafizice din* La chute dans le temps *și* Le mauvais démiurge.

Exaltarea, tensiunea, „avîntul spre iraționalistate" (v. Reflexiuni asupra mizeriei, *interesant de situat în descendența capitolului pascalian „la misère de l'homme", ca și textul* Cultura și viața*), într-un timp dominat de „maximalismul și absolutismul lui Kierkegaard, contradicțiile dureroase ale lui Dostoievski și dionysismul paroxistic al lui Nietzsche"* (Formele perimate).

Intuitivul, „exaltarea fondului subiectiv de viață", definirea istoriei ca „viață scoasă din planul iraționalității, fără însă s-o fi depășit complet" (Sistem de viață), *paradoxul moralei ce nu mai poate viețui „decît acolo unde viața încetează"* (Cele două morale), *pasionalitatea cunoașterii* (Tentația politicului și a jertfei).

„Apologia și exaltarea mobilității și a primitivității, tragicul provenit din atomizarea relațiilor umane, de compensat prin eticul problematicii", „îndrumarea înspre stoicism și înspre o concepție tragică a existenței" (Sensul culturii contemporane), *agonia cocretului și disperarea jubilativă* (Timp și relativism). *Mistica suferinței* (Iraționalul în viața), *„anxietatea și învolburarea", „insatisfacția continuă", „teama de lume"* și *„groaza de viitor" într-o „cunoștiință anarhizată"* (Oskar Kokoschka).

„Imanența principiului demonic în viață", ca și imanența morții în existență (Revelațiile durerii), *a destrămării ființei ca recuperare dureroasă a identității* (Despre adevărata agonie), „vidul interior", *„mistica vitalistă"* (Spre o altă morală sexuală), *„misoginia* (Păcatul vocii omenești), *mizantropia* (Nihilism și natură), *gerontofobia* (Crima bătrînilor). *Înțelegerea existenței ca perpetuă cădere revelatoare, a autoîmplinirii ca „realizare în eșec", a vieții ca „autotortură"* și *„voluptate satanică"* (Nae Ionescu și drama lucidității), *necesitatea vitală a negației* (Imperativul discontinuității).

Dar, venind în publicistica generației abia în 1932, după ce etapa purei spiritualități se consumase odată cu disputa în jurul „crinului negru", cedînd angajamentului politico-social și fiind, în plus, înzestrat cu maledicția unui temperament de ... colerică melancolie, Cioran face ca preceptul filosofic să devină indisociabil de concretul atitudinii sociale. Iar cînd „mistica vitalistă" întîlnește utopia „batalioanelor de asalt" într-un stat — Leviathan, ciocnirea este fatală. Și definitivă.

Cînd toate elementele citate mai sus, de religiozitate „à rebours", se izbesc de carcasa unui mecanism detonant, impactul nu poate fi decît zdrobitor. Așa a și fost!

„Curios, cum Eminescu n-a fost sensibil la ironia poziției sale teoretice: pesimism implacabil și naționalism reacționar", notează Cioran (Între conștiința europeană și cea națională). *Și continuă, autodefinindu-se indirect: „Înțeleg ca un om să nu creadă în nimic și să fie naționalist: dar sa fie* conștient *de acest paradox și să i se abandoneze cu voluptatea echivocă a autoironiei". Intocmai dogma lui Cioran: a postula lipsa totală de sens, paralel cu devorarea fanatică a latențelor neîmplinite ale destinului național. Numindu-l pe Eminescu drept singura, suprema excepție care confirmă regulile expuse în* Schimbarea la față a României, *Cioran și-a revendicat reperul esențial. Cine n-ar recunoaște, în opera autorului* Căderii în lume, *suita enimesciană:* Mortua est, Amicului F. I., Panorama deșertăciunilor, Scrisorile, O, stingă-se a vieții..., O, -nțelepciune, ai aripi de ceară, Glossa, Oda (în metru antic), Rugăciunea unui dac, Ca o făclie, Rugăciune?

„Pentru noi, românii, superstiția Europei pleacă din complexe de inferioritate. Să-ți dai seama că nu te poți realiza decît prin națiune și să n-ai siguranța că națiunea ta se va realiza! Aici e cheia incertitudinilor românești. Si asta e tragedia individului lucid în culturile mici. Cînd faci parte dintr-o cultură care se împlinește majestuos, îți poți permite luxul să nu le înțelegi pe celelalte. Un lucru rău prevestitor pentru români este faptul că ei înțeleg cu ușurință și neproblematic alte forme de cultură. Asta presupune lipsă de caracter definit, absența unei direcții lăuntrice. Rușii n-au priceput niciodată Occidentul. Motivul e simplu: au

fost totdeauna prea plini de ei înşişi. Şi aceasta spune mult pentru devenirea unui neam". Cine va citi Schimbarea la faţă a României *împreună cu toate variantele* Mureşanului *eminescian va înţelege numaidecît sensul devastator al mesianismului cioranian din deceniul patru. „Petru Manoliu mi-a spus odată: În România se vor naşte cei mai trişti gînditori. Aceasta este adevărat nu în sensul că România ar fi tristă ci în sensul că ea oferă prea multe verificări tristeţii Neutralitatea metafizică a românului trebuie să-şi găsească o compensaţie în neliniştea cîtorva"* (Mircea Eliade şi dezamăgirile sale).

De aici, elogiul barbariei din Schimbarea la faţă, *urmînd parcă, acelei clamări unamuniene (să hispanizăm Europa să europenizăm Spania) şi care astăzi sună atît de strident, strigăt copleşit de consecinţele* sieg-heil-*ului şi* heimat-*ului nazist, cu tot ce a însemnat afirmarea de tip arianic. De aici şi duritatea, aproape insuportabilă, astăzi, a unui text precum* Împotriva oamenilor inteligenţi: *„o cultură de extazuri, de nebunie şi de viziuni. Tot ceea ce este gotic, baroc, barbar, pervers şi sublim, s-ar desfăşura în cea mai splendidă cultură (...) Să lichidăm cu sentimentul francez al existenţei, cu acea claritate care nu luminează nimic, săracă în raze fără să aibă cel puţin seducţiile luminii crepusculare (...) Nu aştept nimic de la inteligenţa românească, fiindcă ştiu că orice surpriză este iluzorie. Dar o izbi cu toată furia împotriva oamenilor inteligenţi de la noi pentru a le releva vidul. Sunt convins că oamenii inteligenţi au devenit inutili. Din acest motiv, voi face apologia barbariei, a nebuniei, a extazului sau a neantului, dar a inteligenţei nu". Nimic mai periculos decît a lua „à la lettre" aceste verdicte, fără a încerca să desluşim în ele disperarea exorcizantă a tînărului de atunci, înnebunit de apatia şi vidul etic al „belferimii", al zecilor de „amploaiaţi, şefi, şefuleţi, secretari şi subsecretari", cum îi înşiruiau textele generaţioniste din „Vremea" şi „Cuvîntul". Desigur, trebuie s-o spunem, la limită, aceste imprecaţii vizează şi inteligenţa de tip Paul Zarifopol, articolele lui Mircea Eliade, vreo patru, dedicate autorului de „idei gingaşe" fiind revelatoare în acest sens. Dar, dincoace de limită, invectiva lui Cioran ştia în ce loveşte şi avea dreptare, stupizenia inteligenţei medii, corupte*

şi mercantile fiind tot ce se putea mai străin idealurilor tineretului postbelic.

Împotriva oamenilor inteligenţi *era din 1933. Iar în 1935, în* Necesitatea radicalismului, *citim: „Trebuie aruncaţi la periferia vieţii şi a societăţii toţi oamenii măsuraţi". „Un Kirilov înseamnă mai mult decît un gînditor fin care planează iresponsabil deasupra ideilor". E simptomatic faptul că, aproape întotdeauna, Cioran are dreptate, dar —* numai în absolut. *Iar, după atîta absolutism, fiinţa românească... Cel mai cumplit „demon" dostoievskian, aşadar, campionul satanismului ca dumnezeire, al ereziei ca supremă credinţă, cel care visa „omul nou", căruia „îi va fi absolut indiferent dacă va trăi sau nu", indiferent la suferinţă şi la frică, întorcîndu-se zidit la Ziditor — Kirilov ! Cît „fuhrer"-ism era în Kirilov ! Iar personajul „Demonilor" revine la Cioran (v.* Mircea Eliade şi dezamăgirile sale*), faptul fiind plin de semnificaţii. Pentru că el, pur şi simplu, leagă cele două forme perfecte de fanatism ale secolului XX, bolşevismul şi nazismul. Absolutul crezului şi fanatizarea trăirilor sale în mase aveau să-l fascineze pe tînărul Cioran, marcîndu-i prima şi ultima rătăcire politică a vieţii.*

Un Kirilov campat în genocidul stalinist şi wotanicul „uber alles" hitlerist, localizat în inimile „de aramă" ale batalioanelor de asalt şi în subsolurile N.K.V.D.-ului, în „soluţia finală", ca şi în gheţurile siberiene, în ghettoul varşovian, ca şi la Katyn. Dar, la vremea lor de început, au fascinat în egală măsură. Sigur, azi e foarte uşor de incriminat totul. Pare că procesul nici n-ar mai trebui reluat. Numai că, văzute prin ochii unui singur om (şi, încă, de 23—25 de ani), în stricta lor circumstanţiere, „întîmplările" care au desfigurat planeta decenii de-a rîndul, culpabilizînd guverne şi naţiuni întregi, reclamă o analiză adecvată. Fanatizarea bolşevică şi cea nazistă („Rusia şi Germania, aceste două mari fatalităţi ale Europei", spune Cioran) ca şi teroarea, colosul torţionar, enormitatea furiei concentraţionare, cumplitul elan pogromic, toate inspirate şi practicate de ele, sînt absolute. Nu i se poate reproşa unui om, obsedat de extirparea tuturor complexelor naţiei sale, şocul întîlnirii cu Münchenul hipnotizat de „mistica führerului". După cum, bolşevizarea unei părţi însemnate din inteligheţia

occidentală de pînă în anii '70, ca şi hipnoza cvasi-generală generată de Hitler, sînt fenomene cărora li s-au acordat demult legitimele circumstanţe atenuante, — şi în cazul lui Cioran „rătăcirea" trebuie să sfîrşească a mai reprezenta absolutul *unei culpe relative. Şi e nedrept că mulţi oameni, care acceptă foarte normal aceste circumstanţe în cazul unor Gide, Sartre sau Istrati, ca şi pentru Céline şi ceilalţi, i le refuză lui Cioran sau Eliade. Într-o lume care a asistat la înţelegerile dintre Hitler şi Stalin, Stalin şi Roosevelt, ca şi la Hiroşima, incriminarea înverşunată a unor erezii individuale este, orice am zice, o dovadă de rea credinţă. Circumstanţele atenuante nu exclud, fireşte, expunerea culpei, dar ele flexibilizează ireversibil rechizitoriul.*

Citită astăzi, corespondenţa lui Cioran din Münchenul anului 1934 neurastenizează: „Meritul lui Hitler constă în a fi răpit spiritul critic al unei naţiuni. Nu poţi dinamiza ceva, nu poţi crea o efervescenţă decît în măsura în care răpeşti oamenilor libertatea distanţei dintre tine şi ei. Numai în capacitatea de seducţie se revelează fecunditatea unei viziuni" (Hitler în conştiinţa germană, *în* Vremea, *nr. 346/15 iul. 1934). Mai ales că tătucul walhalic tocmai îşi decapitase S.A.-urile, cu bunul prieten Röhm, cu tot. (De altfel, peste cîteva luni, Stalin avea să-i urmeze exemplul, aranjînd asasinarea lui Kirov, spre a putea declanşa orbitoarele demenţe din '37). Dar: „Este iarăşi adevărat — continuă Cioran — că dictaturile reprezintă crize ale spiritului. Orice dictatură marchează un gol în progresul istoric al culturii". Şi totuşi: „Hitler a turnat o pasiune de foc în luptele politice şi a dinamizat cu un suflu mesianic un întreg domeniu de valori pe care raţionalismul democratic le-a făcut doar plate şi triviale. Cu toţii avem nevoie de o mistică, fiindcă suntem cu toţii sătui de atîtea adevăruri din care nu ţîşnesc flăcări".*

Apoi: „Un dictator n-are drept să înăbuşe revolta celor flămînzi, dar este obligat să distrugă şi să înăbuşe revolta celor sătui", spune el referitor la recentele asasinate politice din Germania, pentru că şi „revoluţia rusă a fost cu atît mai creatoare cu cît victimele au stimulat pe bolşevici la un dinamism pe atît de intens pe cît de rece a fost imobilitatea în care moartea i-a fixat pe adversari şi pe trădători." (Scri-

sori din Germania. Revolta sătuilor, *în* Vremea, *nr. 349/5 aug. 1934). Cioran vedea în Reich utopia unei Românii „schimbate la față", vindecată de complexe, de acnee, de abulie, dinamizată decisiv, disciplinată, plină de apetit creator, de regularitate, consecvență, eficacitate, etc. În fața tînărului vizitator al Berlinului se deschidea filmul* posibil *al propriei țări; ceea ce s-a întîmplat cu o mulțime de oameni din toate colțurile Europei, ca și cu „mirajul leninist", de altfel. Ceea ce este monstruos astăzi, poate fi înțeles dacă acceptăm, fie și pentru o clipă, să ne situăm la nivelul anului 1934. Și* trebuie *s-o facem, nu neapărat de dragul Autorului, dar de dragul adevărului.*

*De la această perspectivă, se va ajunge la rațiunile admirației pentru Italia mussoliniană: „Mussolini a înțeles de la început deficiențele poporului italian și rolul lui periferic în lumea politică. Numai astfel se explică de ce a creat în Italia un delir de grandoare și a insuflat artificial voința de putere" (*Este Italia o mare putere?, *în* Vremea, *nr. 439/31 mai 1936). Ca și pentru Spania din '36: „Faptul că atît rebelii cît și frontul popular se zbat de atîta vreme fără victorii sau înfrîngeri zdrobitoare dovedește că Spania este nehotărîtă în substanța sa pentru o soluție. Destinul Spaniei? O țară incapabilă de democrație și care, urînd tirania, a cultivat totdeauna teroarea. Există în toți spaniolii un amestec de naiv și de straniu, care uneori e grotesc, alteori tragic. Indiscreți și patetici, ei seamănă cu rușii, avînd plusul de șlefuială al catolicismului (...) Iubesc Spania pasionat, dar n-o pot lua în serios" (*Nearticulația istorică a Spaniei, *în* Vremea, *nr. 456/27 sept. 1936).*

Cunoscîndu-l bine pe autor, redactorii „Vremii" (bănuim că, în principal, C. A. Donescu, adeseori coleg de pagină) au intuit just marele risc al pledoariilor acestuia: riscul ca dezvoltarea arborescent-vitriolantă a demonstrației să deturneze sinceritatea, am zice sinucigașă, a ideii, impulsul ei constructiv și — nu în ultimul rînd — valabilitatea rațiunilor contestării. Iată, de pildă, chapeau-*ul redacțional la articolul* Dictatura și problema tineretului: *„Articolul de mai jos al d-lui Emil Cioran nu este decît începutul unei lungi discuții ce-și va găsi adăpost în coloanele* Vremii *asupra viei și atît de controversatei chestiuni „Dictatură sau demo-*

crație"? Oricît ar părea de aprig susținător ***al dictaturii,*** *d. Emil Cioran, în rîndurile de mai jos, face în fond un entuziast apel pentru o democrație sinceră și constructivă"* (nr. *358/7 oct. 1934). Citām, deci: „Că democrația n-a reușit și nu va reuși să realizeze o convergență a tinerimii, o încadrareorganică și mesianică în destinul istoric al unei națiuni, nu este, desigur, păcatul cel mai capital al democrației: el constituie, însă, un reproș, pe care nu trebuie să-l uităm niciodată în ura noastră împotriva unui sistem de care noi suntem legați doar exterior. Ce rol poate juca tinerimea și ce destin poate avea ea, într-o instabilitate de regimuri, într-o discontinuitate de acțiune politică, reflectate, în plan moral, în cea mai condamnabilă labilitate a conținuturilor de viață sufletească?".*

Decupată din context, o atare axiomă: „Voința de realizare integrală a unei națiuni și voința ei de putere, nu în democrație își află expresia"[1] *înspăimîntă. Numai că disocierile nu lipsesc, iar noi nu avem dreptul să le ocolim, mai cu seamă că ele... inversează sensul axiomei: „...o dictatură ce nu este un dinamism nesfîrșit, o febră generală și o tensiune continuă, este o tiranie, o formă abstractă de autoritate, o rigiditate exterioară. Dar pentru ca dictatura să fie un dinamism, o febră și o tensiune, ea trebuie să fie expresia masselor, a unui flux anonim, o întruchipare a voinței de convergență și de putere a națiunii". Este limpede confuzia, pavînd cu bune intenții drumul spre infern.*

Pe de altă parte, Cioran știe bine că: „dar cum dictatura începe prin o răsturnare, nu poate sfîrși decît prin prăbușire" (În preajma dictaturii, *în* Vremea, *nr. 476/21 febr. 1937). Dar* timpul *arăta altfel, iar verdictul de atunci (în mod ciudat, cu certe șanse de actualizare) pe cît pare de subiectiv, pe atîta este expresia unei situații obiective: „Dintre toate valorile de care s-a legat omenirea, nici una nu se «uzează» mai repede ca libertatea. Senzația de neprielnicie devine dramatică. Și astfel s-a născut la intelectualii vremii noastre o furie ciudată de supunere, o necesitate a orbirii, o voluptate a îngenuncherii.* Nimeni nu vrea să mai fie liber.

[1] V. și *Vidul nostru colectiv*, în *Vremea*, nr. 407/29 sept. 1935.

Aici trebuie căutată pasiunea pentru dreapta sau stînga" (Renunţarea la libertate, *în* Vremea, *nr. 480/21 mart. 1937).*

Marele mit cioranian, la acea dată: punerea în lucru a energiilor tinere şi afirmarea României în lume. Pe lîngă accente de strivitoare injustiţie („o noapte a Sfîntului Bartolomeu printre anumiţi bătrîni e singura salvare", scrie el în Crima bătrînilor, Vremea, *nr. 492/20 iun. 1937), generate, în bună parte, de tendinţele gerontocrate ale epocii (v. acuzaţia de pornografie la adresa lui Eliade şi marele ei ecou în presă), întîlnim şi elanuri revoltate, a căror disperată voinţă de „construcţie socială" e greu de tăgăduit: „Oricît ar fi hitlerismul de criticabil şi oricît ar fi de îngustă şi de particularistă ideologia naţional-socialistă, faptul că în noua Germanie tinerimea este atît de strălucit organizată, că ea are o misiune atît de vitală şi de activă în naţiune şi că prin el o întreagă generaţie a fost salvată din deznădejde, mă face să-i trec cu vederea atîtea şi atîtea imposibilităţi teoretice. În definitiv, doctrina n-are mare importanţă. Cînd aş vedea o tinerime comunistă tot atît de dinamizată cum e cea germană, de ce mi-aş stăpîni admiraţia? Ideile n-au mare valoare în sine". Cu o adăugire, ce stîrneşte, azi, un surîs cd îngăduitoare resemnare: „singura posibilitate pentru ca România să nu fie o apariţie efemeră este infiltrarea spiritului spartan într-o ţară de şmecheri, de sceptici şi de resemnaţi"* Despre o altă Românie. *în* Vremea, *nr. 376/17 febr. 1935). Alt surîs amar şi circumspect îl provoacă astăzi concluziile unui text precum* Maglavitul şi cealaltă Românie (Vremea, *nr. 408/6 oct. 1935).*

În ciuda maniheitei sale, Cioran nu refuză, la o adică, nuanţele. Am văzut distincţia făcută între dictatură şi tiranie, pledînd pentru suportul de mase al celei dintîi. O altă disociere, foarte importantă, o face între naţionalismul politic *şi cel* istoric. *După ce, în* Este Italia o mare putere? *recunoaşte că „fascismul e prea mult politic şi prea puţin mesianic", în* Mai multe feluri de naţionalişti, *pornind de la acelaşi suprem reper — naţionalismul eminescian — continuă: „În aceşti «ani hotărîtori», singurele probleme care trebuie să ne preocupe sînt problemele istorice: o Românie unită şi puternică, exaltarea spiritului ofensiv, crearea unui*

om nou, a unui om cu destin. Un asemenea om nu are nimic de învățat de la naționalismul politic. El nu poate învăța decît de la un naționalism istoric, de la sufletul și voința de putere a cîtorva inspirați" (în Vremea, *5 iul. 1936).*

Pentru ca, în Conștiința politică a studențimii *(*Vremea, *nr. 463/15 nov. 1936) să atace, făcînd precizările cuvenite: „Destinul, lipsit de orice grandoare, al dlui A. C. Cuza nu-și găsește altă explicație decît în zvîrcolirile unui a-politic, al cărui fanatism, nedepășind antisemitismul, n-a putut deveni niciodată o fatalitate pentru România. Dacă n-am fi avut evrei, A. C. Cuza nu s-ar fi gîndit nici un moment la soarta ei" (a României, n.n.). „Antisemitismul este un singur aspect al naționalismului, și nu cel mai principal"*

Iată, deci, și nuanțele. Ele riscă să se piardă în caruselul vituperărilor, ceea ce, repetăm, nu e drept. Volumul de față, dincolo de evenimentul în sine, pe care-l reprezintă, este și o invitație la atît de necesarea examinare a Generației '27, cu „stînga" și „dreapta" ei. (Să nu uităm observația lui Raymond Aron, care deplîngea această viziune skizoidă, pe simplul și bunul motiv că ambele semisfere sînt cuprinse în aceeași calotă craniană...) Vom avea răbdarea, puterea, chizuința, seninătatea nepartizană și, în special, contextul adecvat *pentru a o face? Sau, din nou, „politicul" va deversa „mesianicul" în perfida lui simpatie pentru apocaliptic? „De cînd e lumea, oamenii au aspirat la libertate și s-au bucurat de cîte ori au pierdut-o", scria Cioran în 1937. Cine ridică mănușa?*

DAN C. MIHĂILESCU

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Ediţia de faţă marchează o premieră editorială, adunînd pentru prima oară în volum publicistica în limba română a lui Emil Cioran. Risipite pînă acum prin paginile revistelor şi ale ziarelor interbelice, aceste scrieri erau greu abordabile, dacă nu chiar inaccesibile publicului larg, şi nu întotdeauna comod de consultat de către specialiştii înşişi; cu această ocazie ele sînt introduse în circuitul cultural normal.

Ediţia cuprinde o selecţie de texte, însumînd, în principal, eseuri filosofice şi literare, cărora li se adaugă cîteva cronici literare, dramatice, plastice, care întregesc imaginea autorului şi a preocupărilor sale. Nu am reţinut, fireşte, acele articole care, ulterior tipăririi în presă, au fost incluse în volumele publicate de Emil Cioran in România.

În vederea alcătuirii ediţiei, a fost parcurs un număr apreciabil de publicaţii ale vremii. În mare, lista lor coincide cu aceea a periodicelor consultate pentru întocmirea antologiei *Romanul românesc în interviuri* şi consemnate în volumul I al acestei lucrări; de aceea, nu am considerat necesară o reluare aici a acestor titluri. Cum o investigaţie exhaustivă a presei interbelice este, practic, aproape imposibilă, amînării indefinite a publicării volumului de faţă, pe care ar fi reclamat-o o atare cercetare, i-am preferat riscul unor omeneşti şi remediabile omisiuni.

Dată fiind unitatea de ton a scrierilor consemnate, am optat, în organizarea lor, pentru criteriul cronologic. Un argument în plus, în favoarea acestei decizii îl constituie faptul că, în cazul unui stilist — iar Emil Cioran reprezintă stilistul prin excelenţă — evoluţia scrisului său ca scriitură, aşadar independent de tematica abordată, este semnificativă în cel mai înalt grad. Iar prin dispunerea cronologică a textelor se reliefează tocmai această evoluţie.

Transcrierea s-a făcut potrivit normelor ortografice în vigoare. A fost păstrată forma *sunt*, precum și unele particularități fie ale limbii din epocă fie ale scrisului lui Emil Cioran: *a rămînea*, *nicăiri*, *a tîrăi*, *a rezolvi*, *personagiu*, *pasagiu* etc. Formele de genitiv-dativ feminin de tipul *imanenții*, *existenții*, *conștiinții*, foarte frecvente, au fost respectate întocmai. Dubletele fonetice precum: *defășură—desfășoară*, *prezenții—prezenței* *personagiu—personaj* etc. au fost marcate ca atare.

Mulțumim și pe această cale doamnelor Victavara Pop, Maria Predescu și Ileana Racz, de la Biblioteca Centrală Universitară din Cluj-Napoca, pentru amabilitatea cu care ne-au facilitat accesul la sursele de informare.

MARIANA VARTIC și AUREL SASU

AUGUSTE RODIN

Dintre marii artişti, Rodin este acela a cărui artă angajează mai puţin fondul nostru originar, natura noastră intimă. Această independenţă faţă de valorile specifice ale subiectivităţii, faţă de trăirea personală ce ni se revelează viziunii interioare explică de ce arta lui Rodin este mai susceptibilă decît oricare alta de o consideraţiune obiectivă.

Caracterul de obiectivitate pe care-l au aproape toate creaţiile lui Rodin nu pleacă dintr-o viziune superficială, ci din tendinţa de a le prezenta ca realităţi a căror valoare nu cîştigă nimic din contemplaţiunea spectatorului. Acesta le simte transcendenţa care nu poate fi depăşită. Prin faptul că ele nu se leagă intim de viaţa noastră interioară, le privim mai mult ca *probleme*, decît în formă de trăiri subiective şi specifice. Pentru acest caracter de obiectivitate, este important faptul că, atunci cînd contemplăm arta lui Rodin, niciodată nu simţim creatorul dincolo de ele. Este, desigur, aici şi o caracteristică a sculpturii, care o diferenţiază esenţial de pictură, diferenţă care nu este numai de ordin tehnic, ci şi de structură internă. Sculptura păstrează o notă de impersonalitate, chiar şi la artiştii cei mai caracteristici, fiindcă este în natura ei de a reprezenta un aspect, uman sau natural, independent şi detaşat de un fond în care acel aspect s-ar integra organic. Fondul este irelevant în sculptură.

Din acest motiv, elementele care individualizează au primatul. Caracterul diferenţiatoriu este aici esenţialul.

Iluzia individuației întunecă perspectiva realității globale, a integrărilor organice și a afinități lor structurale. De aici, sărăc'a de fond metaf'z'c a sculpturii.

În pictură, fondul e esențial; obiectele care se încadrează au valoare deosebită prin conexiunile ce se stabilesc între ele și fond. Bazați pe această diferență, care este de structură, ar fi greșit să stabilim o ierarhizare sau un raport de valori cu superioritatea picturii. Există diferențe care sunt organice; între două viziuni specifice nu se stabilesc raporturi de inferioritate sau de superioritate. Amîndouă sunt justificate din moment ce au presupoziții diferite. Rodin a avut un simț deosebit pentru individuație. Individul are pregnant caracterul de existență, vie și detașată de un determinism transcendent. În Renaștere, individul era în funcție de o valoare tipică din a cărei participație își justifica existența; el nu avea o valoare *în sine*, ci una pur simbolică. Dincolo de devenire și de variabilitate, individul, negîndindu-se pe el însuși, își atingea natura sa adevărată. Sexul este simțit ca un accident. Michelangelo ne-a lăsat o imagine a Mîntuitorului, care nu este nici bărbat, nici femeie, ci o combinație ciudată, nouă complet ininteligibilă, fiindcă n-o putem simți. Rodin este mult mai aproape de Rembrandt. Numai că, pe cînd la Rembrandt individul ni se revelează oarecum succesiv, din cauza unei interiorități inaccesibile unor observații fugare, la Rodin el se dezvăluie întreg efortului nostru căutător. Individualitatea este lipsită de mister. De aceea, ea este accesibilă înțelegerii noastre. Acel sîmbure interior care caracterizează individualitatea, la Rodin nu mai este un punct insesizabil de convergență a unor tendințe disparate, ci este oarecum risipit, manifestat pe toată sfera ei. Structura intimă a individualității se desfășoară întreagă percepției noastre intuitive. La Rembrandt, nu e suficientă numai considerarea aspectului exterior pentru a prinde natura intimă, ci este necesar un efort de interiorizare. La Rodin, acest efort devine inutil, fiindcă formele exterioare sunt obiectivatiunile cele mai autentice ale conținutului interior de viață. Aici nu e necesară străduința înțelegerii simblice, fiindcă viața se manifestă în deplinătatea ei, netrecută prin forme străine ei.

În *Omul cu nasul sfărîmat* sau în *Ioan Botezătorul*, fondul interior nu e foarte accesibil, observația repetată nu face decît să confirme o impresie primă. *Cetățenii din Calais* reprezintă un exemplu foarte interesant pentru viziunea lui Rodin. Cu perspectiva torturantă a morții înainte, ei n-au nimic din acel caracter contradictoriu, care-i depărtează de la linia lor specifică. Rodin ni i-a prezentat sinceri cu ei înșiși. Acesta a simțit admirabil impresia pe care o face moartea atunci cînd ea nu vine din interior, ci din afară, rezultat al răzbunării unui om, cum este cazul tragic al reprezentanților locuitorilor din Calais, oferindu-se de bunăvoie în mîna regelui englez, pentru a scăpa orașul de asediu. În viziunea lui Rodin, individualitatea se manifestă prin exuberanță și spontaneitate.

Moartea ca o apariție transcendentă și închide și sfarmă elanul vieții. De aici tragicul.

Există, însă, și o altă formă a tragicului la Rodin și care ține de ansamblul concepției lui așa cum ea se degajează din operele sale. Este tragicul vieții ce nu se poate manifesta, ce nu poate să se desfășure decît acceptînd limite. Individualitatea este viața închisă în limite peste care ea nu poate trece decît distrugîndu-se. În această privință este tipică *Iluziunea fiica lui Icarus*, care însă își pierde valoarea simbolică din cauza evidenței intuitive. Ce sunt figurile care ridică nostalgic mîinile, care se îngrozesc în fața abisului, care tind să se miște dintr-o insuficiență lăuntrică, decît expresii ale acestui tragism al vieții care trebuie să accepte forme pentru a trăi? Individualitatea este o fatalitate; este destin, destin închis în sîmburele vieții. Rodin a simțit acest tragism și toată arta lui e străbătută de el. Sursa simțului pentru individuație își are la bază concepția elementului tragic în faptul însuși al individualității. Această încordare dramatică are pentru noi acel caracter de obiectivitate, fiindcă n-o simțim ca legată de destinul omului în genere, ci numai de un caz particular. Este o caracteristică a acestei arte de a prinde omenescul numai în liniile lui particulare și izolate. Prin aceasta cîștigă în autenticitate, dar pierde în sens. Tratînd aspectul particular al omului, era natural ca Rodin să dea o

atenţie specială corpului. Este o greşită interpretare a acelora care văd în arta acestuia corpul ca un obstacol în faţa spiritului, ca rezistenţa materialităţii în faţa ascensiunii vieţii spirituale. A pleca de la acest dualism este a nu înţelege viziunea specifică a artei sale. Nu acest dualism, ci dramatismul vieţii care nu este satisfăcută cu limitarea ei fatală, de formele în care ea este închistată originar. A schematiza acest dramatism în dualismul medieval este a nu recunoaşte viziunea specific modernă a lui Rodin. Aici nu mai e vorba de o discrepanţă între substanţe structural diferite, ci este vorba de o dizarmonie intimă, provocată de o insuficienţă fatală, insuficienţă care este a vieţii.

Pentru Rodin, întreg corpul este expresiv, nu numai faţa. El revine la un motiv antic şi care consistă în a acoperi faţa în momentele de încordare supremă, rămînînd ca expresivitatea corpului să dezvăluie agitaţia intimă.

Viaţa nu se manifestă numai în agitaţiile feţei, ci poate mult mai sinceră în ale corpului. Uneori faţa ascunde o realitate autentică sub formele convenţionale. Este necesară o fiziognomică totală.

Gînditorul lui Rodin este foarte caracteristic în acest fel. Întreg corpul este concentrat; nu este numai încordarea frunţii, ci o convergenţă generală a mişcărilor organismului spre frunte. Această posibilitate de obiectivare, care este proprie lui Rodin, ne face indiferenţi la vreun conţinut de gîndire, interesîndu-ne numai formele exterioare, care nu sunt forme vide fiindcă sunt exterioare, ci expresiuni ale vieţii.

Aici descoperim sensul dinamismului de la baza viziunii sale artistice. Nu este aici un dinamism intern, ci unul care se desfăşoară pe toată sfera exterioară a corpului. Se explică astfel preferinţa lui Rodin de a reprezenta figurile omeneşti ca oprite momentan dintr-un proces de mişcare. Această oprire nu este, însă, o fixare, fiindcă persoana reprezentată dă impresia concretă a mişcării prin încordarea muşchiulară şi care semnifică, într-un anumit fel, o direcţionare. Că mişcarea este un element important în arta lui Rodin, aceasta este evident cînd o punem în legătură cu simţul lui pentru aspectele concrete şi parti-

culare ale vieții. Tendința abstractizantă a artei Renașterii orientîndu-se înspre fizic, trebuia să neglijeze implicit mișcarea, care nu cîștigă o valoare decît în legătură cu date concrete. Renașterea, care aprecia omul contemplativ — de aici concepția spectaculară a lumii și estetismul — considera mișcarea ca făcînd parte din domeniul contingenții ; de aici refuzarea ei. Nu este lipsită de un fundament real această concepție. Ai impresia că la Rodin persoanele se mișcă dintr-o insuficiență care este organică și peste care ele nu pot trece.

Aici este explicația acelei nostalgii care caracterizează multe din creațiile lui Rodin, nostalgie al cărei determinant este în însăși structura firii.

Este un element modern în arta lui Rodin: acela al iubirii lipsită de semnificație metafizică. *Idolul etern* este mai puțin reprezentativ pentru această idee, *Sirenele*, în schimb, este de o semnificație foarte bogată.

În conceptul antic și al Renașterii, iubirea era un mijloc de a realiza o identitate, care nu era aceea a unei participații cosmice, ci a uneia ideale.

Erosul, care reprezintă un proces de dezindividualizare era reprezentat pe un plan al transcendenții și idealității. Pentru filosofia iubirii este caracteristică această orientare înspre metafizică, fiindcă ajută la o înțelegere mai ușoară a caracterului iubirii moderne, care este lipsită de viziune metafizică. Iubirea ca trăire, ca senzualitate pură și ca exaltare nebună, motive specific moderne, care dau iubirii sensul imanent al contopirii în fluxul vieții, Rodin le-a dat un suflu de prospețime care dă un farmec specific viziunii sale erotice. În creațiile sale de acest gen, fața omenească ocupă un loc cu totul secundar, cîteodată este complet ascunsă de o conformație specială. Restul corpului este destul de expresiv pentru a manifesta acea grație amestecată cu brutalitate care este specifică încordării erotice.

Aici iubrea nu mai are acel caracter de mister și de ininteligibil. Este o notă esențială a artei lui Rodin de a exprima iubirea în toată plinătatea ei ; senzualitatea, care este expresia cea mai caracteristică a vieții, se manifestă nu numai în ochii arzători și pasionali, ci în toată regiunea corporală. De aceea, în aceste scene de intensă încor-

dare a vieții, lumina nu este ceva ce vine din afară, ce se proiectează pe un fond de viață, ci, dimpotrivă, răsare din întreaga activitate a corpului. Lumina, ca și mișcarea se desprind din totalitatea vieții, nu sunt elemente eterogene.

Din acest motiv, arta lui Rodin, ești adesea furat să o asimilezi unui conținut concret de viață, și nu unei valori artistice independente de viață. Aici este motivul esențial al acelui caracter de obiectivitate, care-l afirmam ca elementul ce impresionează întîia oară la contactul cu opera sa.

Floarea de foc, anul I, nr. 1, 6 ian. 1932, p. 1; 3.

REFLEXIUNI ASUPRA MIZERIEI

Sunt unele aspecte ale vieții, în expresie lirică de sentimentalitate, deși acestea sunt mai susceptibile de astfel de manifestări decît oricare altele. Gîndul își cristalizează un conținut care nu-și poate depăși limitele, acceptînd fatal determinarea, iar revolta este comprimată în forme. Mizeria constituie un astfel de aspect al vieții în fața căruia gîndul amuțește, își pierde îndrăzneala de afirmare, precum orișice elan. Evident că această atitudine este mai puțin caracteristică pentru cel care îndură mizeria decît pentru acel care încearcă o înțelegere a acestui fenomen. Procesul înțelegerii nu trebuie interpretat ca rezultînd dintr-o preocupare pur obiectivă sau din paradoxurile bizare ale vreunui estetism. El este expresia unei profunde nedumeriri căreia nu-i poate găsi o rezolvare. În fața mizeriei estetismul devine o formă de viață inadmisibilă. A cultiva esteticul pentru el însuși este a neglija structura complexă a problematicii vieții, a trece superficial peste antinomiile elementare sau peste ireductibilitățile care caracterizează natura calitativă și multiplă a existenții. Mizeria face imposibilă concepția spectaculară a vieții, fiindcă mizeria, durerea sau boala exclud posibilitățile de obiectivitate, depășesc intențiile oricărei dualizări, anulează efortul perspectivic ce menține o separație continuă.

În jurul estetismului s-a menținut iluzia unui aristocratism, dovedit steril și incompatibil de o înțelegere a vieții. Acest fals aristocratism este fructul unei stilizări, care prin

predominarea elementului formal a îndepărtat sîmburele unui conţinut substanţial şi concret.

Mizeria a distrus credinţa şi cultul frumuseţii.

Cînd Dostoievski a spus : „Frumuseţea va salva lumea", el nu s-a gîndit la caracterul formal al unei ordini armonice, ci la puritatea unui conţinut de viaţă.

Referindu-ne la momentul istoric actual, trebuie să remarcăm, pe lîngă motivele de ordin filosofic ce au dat naştere la dispariţia credinţei în normele moralei, şi fenomenul mizeriei. Ordinea morală n-are sens decît pentru acela care este încadrat organic în viaţă — atît biologic, cît şi social — pentru care fluxul iraţional al existenţii poate să aibă un farmec. Mizeria aduce, însă, o dezintegrare a omului din viaţă, o oscilare dureroasă şi o instabilitate permanentă care exclud posibilitatea unui cadru normal.

Ceea ce este impresionant în natura ei particulară rezultă din faptul că, la vederea ei, nu ne gîndim la condiţionări obiective de ordin economic, ci la faptul că oamenii care o cunosc şi ar putea-o îndrepta o neglijează. Este acelaşi sentiment ca în faţa ruinelor : melancolia şi regretul nu se nasc din cauza unei răsturnări amorfe de ziduri, ci din pricină că omul le lasă aşa, le părăseşte. Gîndul amuţeşte la procesul de înţelegere a mizeriei din cauza predominării şi a vizării elementului antropologic, iar nu a celui economic. Structura economicului se menţine într-o relativă exterioritate faţă de om ; ea se constituieşte într-un proces independent, care o face aparţinătoare obiectivităţii ca atare. Iraţionalul în desfăşurarea economicului este-în afară de un fond subiectiv. Eficacitatea lui rezultă din condiţionarea pe care o forţă transcendentă omului, de care acesta are nevoie, o exercită asupra naturii sale.

Decît, în aprecierea mizeriei structura economicului este considerată în transcendenta ei, ceea ce face ca stabilirea responsabilităţilor să intenţioneze aproape numai pe om.

Experienţa mizeriei duce la concepţia vanităţii idealurilor şi a nulităţii şi insignifianţii valorilor, fiindcă ea execută o separaţie radicală între lumea vieţii concrete şi regiunea ideală a spiritului.

Dualismul acesta face viaţa imposibilă din cauză că nu este recunoscut ca valabil decît pentru unii. Pentru aceştia dezarmonia intimă este catastrofală.

Viaţa ordonată şi stabilizată se desfăşură după criterii şi norme, după un sistem de valabilităţi. Celui care trăieşte în mizerie îi este permis totul. Sistemul rigid care stabileşte limitele valabilităţilor îşi pierde orice consistenţă. Din acest motiv, este un semn de incomprehensiune în orice act de condamnare.

Dacă altădată fenomenul mizeriei s-a prezentat izolat, fără corespondenţe pe diversele planuri ale spiritului, astăzi el este însoţit de unul corespondent pe planul culturii. S-a întîmplat ca imensa mizerie materială ce se desfăşoară şi se întinde treptat asupra lumii să fie însoţită de procesul de destrămare a culturii moderne. Nu este aici vorba de vreo anterioritate care să stabilească raporturi de succesiune între diverse forme ale vieţii. O destrămare a culturii se realiza şi fără mizeria actuală. Corepondenţa pe planurile diferite împrumută, însă, procesului de prăbuşire un caracter mult mai catastrofal decît ne-a prezentat istoria pînă acum. Dezabuzarea omului de astăzi îşi găseşte explicaţia şi justificarea în acest complex de condiţii care dau vremii noastre o configuraţie cu totul specifică.

Nu este inutil a aminti de influenţa acestor împrejurări asupra tinerimii de astăzi. O îmbătrînire timpurie, un spirit de plictiseală faţă de formele vechi de viaţă, o nesiguranţă şi un presentiment al unei zguduiri tragice, o gravitate melancolică, toate acestea au luat locul acelei spontaneităţi naive, acelui avînt înspre iraţionalitate, care caracterizează adevărata tinereţe. Problema socială punîndu-se repede, individul este scos din cadrul obişnuit al vieţii, este aruncat vîrtejului şi prăbuşirii. Înainte, celor tineri nici nu li se punea problema socială. Astăzi, insistenţa cu care se pune este un element de îmbătrînire.

Wilhelm Dilthey a spus odată vorbind despre Hegel că acesta face parte din acea categorie de oameni care niciodată n-au fost tineri. Colegii lui din institutul din Tübingen îl numeau: *„der alte Mann"*.

Dacă la Hegel fenomenul îşi are o explicaţie particulară şi dacă rezulta din condiţii cu totul specifice, acelaşi

fenomen astăzi își află motive de determinare mult mai generale, într-o structură colectivă. Cultura de astăzi, de cea mai recentă dată, este cultura unor oameni care niciodată n-au fost tineri. Pentru aceștia mizeria este un factor esențial de îmbătrînire.

Din această instabilitate, provocată de mizerie, derivă și teama de viitor.

Numai asimilarea în prezent poate duce la un echilibru. Deplasarea acestei conștiinți și spre viitor anulează orice trăire naivă, orice posibilități de echilibrare.

Nenorocirea omului de astăzi rezultă din imposibilitatea unei viețuiri în prezent.

Viitorul este un element de incertitudine; de altă parte, mizeria îl dezintegrează din prezent. Deocamdată, pentru omul de astăzi nu există salvare.

Floarea de foc, anul I, nr. 4, 30 ian. 1932, p. 2.

SISTEM ŞI VIAŢĂ

Este una din caracteristicile gîndirii contemporane de a stabili antinomii acolo unde concepţii antecedente fixau corelaţii strînse sau consistenţe indestructibile. Acest proces nu este valabil, evident, decît pentru probleme mari şi pentru viziunea care le stă la bază. Detalii sau aspecte particulare menţin, dacă nu în structura lor intimă, cel puţin *formal*, urmele acelor concepţii antecedente. Astfel se explică de ce în evoluţia filosofiei păstrarea mijloacelor tradiţionale de expresie a împiedicat înţelegerea conţinutului nou pe care ele îl obiectivau. Perspectivele mari preced elementele de manifestare sensibilă.

Dacă înainte credinţa în sistem, în arhitectonica lui, implica o convingere în capacitatea lui de a cuprinde realul, de a epuiza complexitatea şi multiplicitatea acestuia, astăzi, această credinţă, existentă la cîţiva anacronici, este refuzată de cei integraţi în actualitate. Predominarea ideii de viaţă în gîndirea de azi a dat naştere la problematica raportului dintre conţinuturile ei bogate, multiple şi spiritul schematic al construcţiilor sistematice, problematică pe care conceptul mecanistic al vieţii n-o presupunea. Sistemul urmăreşte construirea unei unităţi formale, a unei orînduiri rigide; un cadru abstract care-şi determină elementele dintr-o poziţie transcendentă vieţii. Dacă, pentru o teorie a cunoaşterii, spiritul de sistem îşi poate găsi o justificare întru atît întrucît ea n-ar depăşi preocupările formale, în etică menţiunea pe planul normativului pur — care este o expresie a spiritului de sistem — duce la o

antinomie cu viaţa. Aceasta nu-şi revelează natura ei intimă şi specifică decît unei înţelegeri intuitive, care înţelegere nu se poate realiza ca în cazul unei aplicări asupra formelor istorice ale culturii, ci pretinde o interpretare a trăirii pure, întrucît aceasta este o expresie a vieţii. Cunoaşterea concretă şi intuitivă se execută pe baza unei universalizări a trăirii individuale. Experienţa vie dă un caracter de certitudine adîncirii intuitive. Conţinuturile vieţii nu mai sunt izolate într-o înseriere abstractă, ci trăite în continuitatea lor calitativă. Orientarea intuitivă este un prilej destul de rar al omului. O exaltare a fondului subiectiv de viaţă stabileşte comunicări cu o totalitate care transcende acest fond subiectiv. Posibilităţile de obiectivare ajung la maximum. Din acest motiv, intuiţia este un fel de nebunie. Sistemul încearcă o explicare, plecînd de la elemente exterioare. O simplificare excesivă neglijează caracterul ireductibil din formele vieţii, precum şi iraţionalitatea organică a acesteia. De fapt, metafizica iraţionalistă n-a renunţat total la sistem, la orînduirea după un plan constructiv, ci a încercat să elimine *spiritul* de sistem. Iraţionalul este susceptibil de a fi prins în forme, de a-l ridica în domeniul comunicabilului. Adîncirea interioară intenţionează conţinuturile diferenţiale, care participă la structura iraţionalului. Elaborarea acestei experienţe a iraţionalului necesită un spirit constructiv. Aici apar toate insuficienţele sistemului. Construcţia sistematică reduce şi simplifică trăirea pentru a o face inteligibilă; caracterul ei pur este deformat de o sumă de valori, care intră în procesul de elaboraţie, proces care ridică intuiţiile din sfera elementară înspre categoriile culturii. Toată orientarea contimporană înspre intuiţie, trăire, experienţă sau iraţional rezultă dintr-un efort de a depăşi simbolismul complex al culturii, care, constituindu-se într-o regiune autonomă şi transcendentă vieţii, ne-a închis viziunea pentru caracterul originar al acestuia. Reacţiunea împotriva spiritului de sistem este un aspect particular al reacţiunii împotriva simbolismului culturii. Predominarea descriptivului şi contemplativului în filosofia de azi rezultă din tendinţa de a transcende metoda constructivă în forma exagerată, pe care o prezintase mecanistica veacurilor

anterioare. Discreditul în care a căzut sistemul este observabil în faptul că eseul în filosofie a luat locul dezvoltărilor masive, de proporții impresionante, pe care ni le-a prezentat istoria. În locul eșafodajului uriaș, schițe fragmentare expun idei care, izvorîte dintr-o experiență bogată, nesilită a se conforma elementelor de bază de la alcătuirea sistemului, manifestă o fecunditate pe care osatura și schematismul planului sistematic o înăbușea.

Încercarea lui Nicolai Hartmann de a substitui sistematicii *aporetica*, deși constituie un efort remarcabil pentru critica și ilustrarea iluziilor construcțiilor rigide ale spiritului de sistem, se menține, cu toate acestea, într-o sferă diferită. Hartmann vrea prin aporetică să se limiteze la o discuțiune pură a problemelor, fără să caute soluțiile sau dezlegările categorice. Sistematica neglijează elementele esențiale, stabilind rezolviri precise, fără nici o posibilitate de îndoială.

Nu dintr-o astfel de perspectivă este sistemul criticabil. A-i denunța rigiditatea nu înseamnă a renunța la soluțiile problemelor sau la atitudini. Este foarte drept că sunt unele împrejurări în care eficacitatea soluțiilor este iluzorie. Decît, pasiunea pentru problemă, ca atare, fără nici o determinare într-un sens, nu este posibilă fără un risc periculos.

Preocupările de concepții de viață sau speculațiile în jurul antropologiei filosofice nu sunt susceptibile de o încadrare și o fixare în liniile schematice ale sistemului. Chiar dacă aceasta se întîmplă, multiplicitatea de aspecte îi zdruncină liniile, precum viața sparge formele care tind s-o închidă.

Istoria, care este viață scoasă din planul iraționalității, fără însă s-o fi depășit complet — aceasta fiind o imposibilitate — izbește cu dinamismul ei închistarea în sistem. Reprezentînd în expresia ei cea mai vie principiul temporalității existenții, ea anihilează cadrele formale, care tind s-o fixeze. Înțelegerea vieții în caracterul ei concret și tem-

poral, în bogăţia ei calitativă, a distrus credinţa în sistem. Transcendenţa sistemului îi dă acestuia o structură statică, invariabilă şi neistorică. Productivitatea imanentă a vieţii distruge, însă, consistenţa acestei structuri statice şi transcendente.

Floarea de foc, anul I, nr. 5, 6 febr. 1932, p. 2.

FORMELE PERIMATE

Multiplicitatea de formule propuse pentru depăşirea incertitudinii spirituale în care trăieşte omul de astăzi dovedeşte incapacitatea vremii noastre de a-şi crea un stil bine determinat de viaţă, de a-şi cristaliza un conţinut spiritual cu un sens derivat din productivitatea şi dinamismul acelui conţinut. Divergenţa multiplelor curente exclude predominarea unuia, înlătură posibilitatea unei convergenţe, destrămînd şi risipind energia lăuntrică. Dezagregarea şi destrămarea sunt fatale. Orice rezistenţă este deocamdată iluzorie. De ce să măreşti chinul interior prin reacţiuni ineficace?

În faţa procesului progresiv de dizolvare, formulele propuse sunt scheme vide rezultate dintr-o inspiraţie pur livrească, lipsite de orice afinităţi cu un fond mai adînc de viaţă.

Neoclasicism? Nicicînd lumea n-a fost mai departe ca astăzi de o asemenea formulă.

Ţinînd seamă de modificările care le comportă fenomenul actualizării, de toate ingredienţele pe care le implică, nu puteam cu toate acestea să recunoaştem pentru vremea noastră fecunditatea unei formule clasice.

Perspectiva lumii pe care a avut-o la bază clasicismul a derivat dintr-un echilibru interior, dintr-un stil armonic de viaţă, ce elimina o înţelegere a structurii antinomice a acesteia. Simţul pentru formă înăbuşă expresiile divergente şi eterogene, anulează ireductibilul şi iraţionalul. Timpul, care n-are sens decît acolo unde varietatea

de conţinuturi pe care le prezintă viaţa se desfăşură în bogăţia lor, este eliminat de echilibrul formal, nesupus vicisitudinii şi instabilităţii. Intemporalitatea din perspectiva clasică a lumii a dat naştere unei forme liniştite de viaţă, dincolo de demonia devenirii şi a distrugerii. Seninătatea atît de caracteristică viziunii clasice a rezultat dintr-o integrare în existenţă, dintr-o eliminare a adversităţilor şi dezarmoniilor. Stilul clasic de viaţă nu cunoaşte tragicul decît în formă secundară; nu-i este imanent structurii lui interioare. Un Rafael sau un Goethe, care au trăit într-un astfel de stil de viaţă, n-au cunoscut tragicul în semnificaţia lui autentică.

Pentru structura noastră spirituală, o formulă clasică este o simplă vorbă. Ceea ce e regretabil provine din faptul că astfel de preconizări se întîlnesc la unii tineri, care dovedesc prin aceasta o profundă neînţelegere a realităţilor actuale.

Este în această preconizare o teamă de încercări şi experienţe esenţiale, o fugă de catastrofa destrămării. Tot eroismul spiritual se reduce, însă, la o capacitate de a suporta stările maladive, de a îndura fenomenele distrugerii şi ale prăbuşirii. Ce neoclasicism poate să cîştige teren, cînd lumea spirituală de astăzi suportă cu destul eroism maximalismul şi absolutismul lui Kierkegaard, contradicţiile dureroase ale lui Dostoievski sau dionysismul paroxistic al lui Nietzsche?

Epoca noastră trăieşte încă aceste curente cu o încordare intensă şi dureroasă. Formă, armonie, stil etc...., elemente care sunt esenţiale perspectivei clasice, devin pentru conştiinţa contemporană resturi ale unei formule perimate. Pentru aceasta sunt esenţiale: conţinutul, antinomia, iraţionalul etc., elemente care exclud orice posibilitate de stilizare clasică.

Nu mai puţin inactuală mi se pare mişcarea cîtorva izolaţi în recomandarea unui umanism nou, fie ca o formă generală de viaţă, fie numai într-un domeniu particular, cum ar fi de exemplu arta.

Arta contemporană, dominată de spiritul unei analize destructive, a nimicit credinţa în unitatea omului, în structura lui omogenă. Umanismul pleca de la conver-

genţa tuturor energiilor omului înspre un centru şi un sîmbure structural, care împrumută omului forma unei existenţe deplin închegată şi cristalizată.

Cubismul — deşi în intenţiile lui formalist şi geometrizant — este expresia cea mai puternică a tendinţei de descompunere şi dezagregare. Paradoxul lui consistă în a fi exprimat principii complet neformaliste prin mijloacele cele mai pure ale formei.

Umanismul vede în om o totalitate armonică, ale cărei elemente sunt bine integrate într-o structură consistentă.

Un neoumanism mai descoperă tipul umanistic în omul psihanalizei sau al filosofiei iraţionaliste? Numai o iluzie poate să descopere aşa ceva. Cînd a apărut umanismul în cultura modernă, el a îndeplinit o funcţie importantă din punctul de vedere al evoluţiei concepţiei antropologice, şi anume acela de a plasa pe om singur în faţa existenţii, fără să-l mai raporteze la regiuni transcendente spre a cîştiga în acest mod o inteligibilitate mai precisă. El rezulta din necesitatea de a promova o antropologie filosofică pură, în care omul să apară dezbrăcat şi purificat de elementele mitului. Astăzi o actualizare a perspectivei umaniste este mai mult imposibilă, decît indezirabilă.

Formulele astăzi perimate şi-au avut rostul lor în anumite momente ale istoriei. Procesul de actualizare care-l intenţionează unii este lipsit de o justificare mai adîncă. El dovedeşte cel mult incapacitatea unora de a înţelege specificitatea unui moment istoric, de a prinde sensul vremii noastre, precum şi imposibilitatea organică de adaptare la frămîntările şi contradicţiile dureroase ale omului de astăzi.

Floarea de foc, anul I, nr. 7, 20 febr. 1932, p. 1.

CELE DOUĂ MORALE

Este un defect al tuturor sistemelor de morală care fixează norme rigide de conduită, de a neglija realitățile antropologice. Separația moralei de antropologie a dus la acele principii lipsite de fundament real și care se bazează pe exigențe ideale, nu pe necesitatea concretă.

În structura acestor sisteme, lipsește caracterul descriptiv care este specific viziunii psihologice a antropologiei. Din acest motiv, omul este considerat ca o ființă plastică, susceptibilă de orice adaptare la principii transcendente lui, exterioare conținutului său de viață și spre care el se îndrumă ca spre o regiune normală trăirii lui subiective. Privită abstract, problema poate avea un sens; și-l are din motivul că se consideră numai raportul dintre sfere ideale, dintre date abstracte: omul ideal în cadrul valorilor ideale. Este o conexiune de elemente omogene. Dar atunci cînd nu se mai pune problema posibilităților ideale, ci a necesității practice, a determinismului empiric. care nu este unul ce ține de o structură transcendentă, ci de o configurație imanentă a datului peste care nu se poate trece (aceasta înseamnă necesitate), viziunea antropologică reală trebuie să se substituie exigențelor ideale

*

Trebuie să plecăm de la om spre a înțelege sensul și valoarea moralei, nu de la morală înspre om. Morala clasică și cea care circulă zilnic pleacă de la valorile ei înspre om — de aici lipsa ei de elasticitate și de comprehensiune a realului. Prin aceasta se trece peste elementul esențial

pe care-l vizează ea: omul. Normele moralei pleacă de la omul abstract cu consecvența lăuntrică rigidă, cu uniformitatea unei vieți sufletești lipsită de orice contradicție, de orice neliniște lăuntrică. Scurt: omul fixat și anchilozat în forme, pentru care viața și-a pierdut consistența spirituală. Este natural că aceasta nu este existentă decît la oamenii care din punct de vedere social trăiesc într-o stabilitate, care-i privează de dorințe și-i scutește de surprize. Pentru aceștia morala are sens. Ea le oferă criteriile de valorificare a vieții. Este, de altfel, în structura moralei funcția de valorificare, prin care realitatea nu este privită în sensul ei imanent, în conformația organizației ei interioare, care este destin, sens lăuntric al unui proces ineluctabil, ci prin criteriile transcendente ale unei atitudini cristalizată prin tradiție socială. Normele ei încearcă o rezistență față de real. Interpretînd realul ca plasticitate, este natural ca să dovedească o organică incomprehensiune a destinului. De aici lipsa de perspectivă care stă la baza valorificărilor morale. Ele pleacă dintr-o viață cu posibilitățile închise și limitate, căreia-i lipsește elementul dinamic. Din acest motiv, morala este totdeauna o armă a celor „ajunși".

*

Problema care se pune este aceea de a ști dacă cei care vreau să se ridice au o morală și dacă nu creează un dualism.

În complexitatea vieții moderne, criteriile moralei sunt cea mai sigură piedică de care te lovești și care îți oferă mijlocul precis al înfrîngerii. O afirmăm aceasta nu că principial am fi împotriva moralei, dar că, plecînd de la realități, suntem siliți a face aceste constatări.

Individul care vrea să se ridice își dă seama după fiecare pas că ceea ce a învățat în educația sa ca fiind „bine" „frumos" etc., în viață nu mai are nici o valoare, că sinceritatea este sterilă și ipocrizia fecundă. *Acele valori le cultivă oamenii care privesc viața retrospectiv*, pentru care viața nu mai este trăire, ci amintire. Viața nu are sens, nu este propriu-zis viață, decît legată de timp, de viețuirea concretă și irațională a timpului, ca orientare dinamică. De aceea de viață se leagă strîns ideea de destin, dar nu

de destin transcendent, ci de unul imanent. Destin înseamnă în primul rînd realizarea în timp. Iată de ce consideraţia retrospectivă nu mai este viaţă, fiindcă nu mai este *direcţiune dinamică*. A face „morală' este a impune vieţii limite. Nu că aceste limite ar fi nejustificate, dar, din faptul că ele te împiedică să te realizezi atît practic, cît şi spiritual, ele sunt înlăturate, calci peste ele şi nu te mai recunoşti decît pe tine însuţi. Morala în sine reprezintă o funcţiune socială ; or, chiar această funcţiune este desconsiderată în cazul celor care încearcă să se afirme în viaţă.

Procesul renunţării la morala cu care ai început să te obişnuieşti în urma educaţiei este concomitent cu dezabuzarea progresivă pe care o cîştigi în urma primelor experienţe sociale. Atunci începe individul să descopere dincolo de formele convenţionale realitatea hidoasă a imperialismului vieţii. Realitatea ilustrează de altfel că în viaţă reuşesc aceia pentru care morala are foarte puţină valoare şi care pot stabili un compromis, aşa încît să salveze orice bănuieli.

În cazul relativităţii tuturor principiilor de morală, rămîne dualismul celor care apără morala, care caută s-o impună şi „morala' celor care renunţă progresiv la morală. Este un paradox tragic acela al moralei, care nu poate vieţui decît acolo unde viaţa încetează şi este refuzată acolo unde viaţa se afirmă.

Floarea de foc, anul I, nr. 8, 27 febr. 1932, p. 1.

IRAȚIONALUL ÎN VIAȚĂ

Pentru a ajunge la o înțelegere a structurii concrete a vieții, este necesară o eliminare a oricărei poziții care, stabilind sensuri transcendente vieții, încearcă pe baza acestora să interpreteze viața. Finalismul, de orice nuanță ar fi el, organizează lumea aprioric bazîndu-se pe categorii convenționale. Sensurile sunt ale omului; procesul vieții este, însă, altcum realizat. Aceasta interesează, în dinamismul său imanent, nu sensurile pe care iluzia oamenilor le creează spre a-l îmbrăca. O antropologie, spre a cîștiga o viziune totală a omului, nu s-ar putea dispensa de cercetarea diverselor forme, sensuri, iluzii pe care acesta le-a produs. Pe cînd o antropologie începe cu omul, o considerare a vieții trebuie să sfîrșească cu el, deoarece acesta este incapabil să se elimine complet dintr-un proces universal. În astfel de cercetări, orice idee de normativitate este exclusă. Structura normativă a atitudinii morale este improprie pentru o înțelegere a vieții, care înțelegere nu se interesează de ceea ce trebuie să facem, nici de modalitățile procedării practice, ci de sîmburele interior al vieții și de multiplicitatea formelor ei.

Ceea ce impresionează în faptul vieții este specifica orînduire a multiplicității acestor forme. Deși ele se prezintă intuiției noastre ca disparate și divergente, existînd autonom, o adîncire a intuiției este suficientă ca să descopere o afinitate între ele și o participație la o esență, care este de natură ideală, întrucît rezultă dintr-o raportare a formelor concrete ale vieții la conceptul unei totalități

a acestei vieți. Adîncirea în „viață" în procesul cunoașterii intuitive este de fapt o relație imanentă pe care o execută trăirea individuală înspre planul ideal — existent numai pentru conștiință — al vieții. Reală este numai mulțimea formelor vieții. Un proces productiv dă naștere unora spre a distruge pe altele. Problema care se pune este dacă viața concretă reprezintă sau nu altceva decît această productivitate. Mi s-a părut totdeauna dintre cele mai mari iluzii, aceea care adaugă productivității vieții nota istorică și creatoare. Caracterul *istoric* al vieții rezultă din faptul că viața constituie un *proces*. Iluzionarea apare acolo unde atributele *istoricului* sunt referite, printr-o implicație inexistentă și nejustificată, vieții. Dacă procesul istoric reprezintă forma tipică a procesului ca atare, aceasta nu exclude încercarea determinării structurii lui diferențiale. El este viața care-și dă seama de [ea] însăși spre a-și da seama de mersul ei. Aici, în acest fenomen al autoconsumării, apare spiritul. Ireversibilitatea din procesul istoric — viața, care n-a luat forma acestuia, o prezintă într-o măsură foarte diminuată. Ireversibilul în procesul acesteia nu rezultă decît dintr-o mai mare diferențiere și individualizare pe care o ordine mecanică n-o poate prezenta. Formele *noi* ale vieții n-au același sens ca și cele din istorie. *Noutatea* lor ține numai de devenire ca atare, devenire ce împiedică închegările definitive. Devenirea vieții nu este creatoare, deoarece formele ce succed nu se totalizează într-o structură globală, nu se însumează într-o totalitate sintetică. Ceea ce numim productivitatea continuă a vieții nu este altceva decît o demonie a creației și a distrugerii.

Această devenire demonică a formelor vieții nu rezultă din determinante exterioare, ci din determinante interioare. Inconsistența acestor forme este dovada insuficienții lăuntrice, a imposibilității de a-și găsi un echilibru intern, de a realiza o consistență. Această insuficiență este închisă în premisele vieții. O formă este închidere și limitare. Imperialismul vieții le zdrobește sau mai bine zis se zdrobește pe sine însuși spre a renaște. Din caracterul imperialist derivă fenomenul cu adevărat interesant că viața nu se poate obiectiva într-o expresie *actuală*, că fiecare din aceste expresii constituie numai tranziții înspre altele.

Unde imperialismul diminuează și formele se solidifică, viața încetează. Ar fi o iluzie să se creadă că imperialismul acesta are o intenționalitate care să vizeze ceva transcendent vieții; în fond, el nu este decît expansiunea vieții, care vrea să treacă dincolo de expresiile ei limitate. Viața reprezentată ca un flux nestăpînit, dincolo de expresiile limitate în care ea se obiectivează fatal, este rezultatul unei viziuni false, întrucît viața nu există dincolo de multiplicitatea formelor ei. Viața fără nota existențială este mai mult decît absurditate. Aceasta, din cauză că ea nu ne este accesibilă numai intuiției sensibile, dar este prinsă în structura ei specifică de o intuiție interioară. Priza existențială pe viață este directă. Conceptul tipic al vieții, în semnificația ei ideală, de care vorbeam, întocmai ca sfera logicului, se menține într-un plan al valabilității, în supraexistențial.

Formele vieții reprezintă un *sens* sau o *direcție*? De la aceasta depinde caracterul de raționalitate sau de iraționalitate al vieții, celelalte rămînînd oarecum pe planul al doilea.

Un sens, în semnificația autentică a cuvîntului, nu poate fi decît unul transcendent, care depășește obiectul. O intenționalitate este starea permanentă în acest caz. Un sens este o vizare înspre o realitate care să fie pe punctul final al unui proces. O realizare imanentă n-are nici un sens deoarece procesul, în acest caz, este desfășurarea înspre un plan actual al unor elemente ce numai configural și exterior nu s-au realizat. Viața este o desfășurare într-un plan imanent. Ea n-are un *sens* în afară de ea. Aici este și explicația faptului pentru ce viata nu se poate menține decît distrugîndu-se, care anulează orice credință în elementul creator al vieții. Productivitatea imanentă a vieții, în caracterul ei demonic, care exclude creația așa cum o concepem în *istorie*, prezintă numai *direcții*, numai expansiuni ale diverselor forme concrete de viață, fără nici o intenționalitate transcendentă lor. Iraționalul vieții se manifestă în acest demonism care împinge imperialist formele diverse în direcții fără vreun sens care să le transcendă. Din această iraționalitate derivă și relativitatea conținuturilor și formelor vieții, relativitate peste care nu

se poate trece, fiindcă este închisă în instabilitatea și inconsistenta lor. Peste acest relativism, o concepție care ar avea să considere *procesul* ca atare, dincolo de multiplicitatea formelor și conținuturilor, nu poate să treacă decît falșificînd optica reală. O perspectivă universală a procesului, care ar ajunge la gîndul unei armonii generale, deplasează viața din cadrul ei concret, pe unul abstract al idealității, în care gîndirea noastră se simte liberă, dar unde împrumută realității sensuri pe care ea nu le are. Un gînd etic depășește aprioric relativitatea ; o intuiție reală, plină de înțelegere, acceptă iraționalitatea și relativitatea ; ea ajunge pînă la paradoxul de a iubi această nebunie a vieții.

S-a afirmat că sensul relativist al valorii derivă din faptul că omul este atent la diversitatea — uneori contradictorie — a trăirilor și conținuturilor, că totalitatea acestora ar transcende diversitatea concretă, depășind astfel orice sens relativist al valorii. Numai că această teorie a valorii neglijează principiul esențial al filosofiei valorilor și care se referă la necesitatea unei raportări la o trăire concretă și irațională, prinzînd obiectul în structura lui individuală, pentru ca valoarea să aibă sens sau consistență. În atitudinile de viață unde actele de valorificare sunt foarte frecvente, numai conținuturile vii și bogate păstrează un caracter de valoare, fiindcă numai ele fac posibilă o încadrare în viață. Dacă trecem peste ele ce mai rămîne? O imagine ștearsă a unui proces, o schemă abstractă a unei deveniri fără calități. Relativitatea formelor concrete ale vieții nu trebuie înțeleasă în același fel în care vorbim de relativitatea formelor istorice ale culturii. În acestea, procesul de relativizare este constituit de detașarea valorilor de fondul antropologic care le poartă, de succesiva exteriorizare de energia subiectivă care le-a produs. Cum fiecare epocă are o structură specifică, este fatal si producă valori specifice, care se constituiesc într-o configurație particulară. Relativitatea derivă din această individualizare a momentelor istorice, individualizare ce închide pe om într-o lume limitată de valori. Prin exteriorizarea lor, atașarea irațională care le asigura un caracter oarecum absolut — omul găsindu-și un sens numai în cultivarea

lor — cade, relevînd implicit elementul de relativitate din valori. Considerarea valorilor sub unghiul temporal le răpește orice pretenție de valabilitate intemporală. Pentru viață, timpul are o semnificație mai importantă decît pentru lumea anorganică, mai redusă în raport cu structura particulară a procesului istoric.

Diferențierea și individualizarea formelor vieții, productivitatea continuă a acesteia nu se pot concepe decît desfășurîndu-se în timp. Pentru o ordine mecanică timpul este irelevanța, întrucît aici diferențierea nu indică nici un principiu calitativ. Formele culturii n-au sens decît înțelese prin timp ca o categorie constitutivă. Aceasta din cauză că ideea de creație este esențială culturii.

Cultura reprezintă o diminuare a iraționalului din viață diminuare executată fie în actele de creație, fie în *conștiința* realizată în procesul marilor culturi. Spontaneității iraționale a vieții, cultura îi opune o oprire. Nu că structura culturii s-ar fi constituit originar dincolo de viață, se datorește această oprire, ci faptului ca ea nu se poate naște decît acolo unde viața suferă o oprire. Acea „opunere" nu trebuie înțeleasă în sensul unei transcendențe a culturii. Există în cursul istoric al culturii tendința autonomizării de viață, care aduce cu sine crearea unui dualism între aceste două. Decît, acest dualism este irealizabil în forma unei complete ireductibilități, fiindcă el nu este originar.

Nu este o simplă reflexie întîmplătoare aceea care leagă de durere și de boală creațiile mari ale culturii. În asemenea condiții, viața este oprită din cursul ei normal, din productivitatea ei irațională. Conștiința apare în asemenea moment. Prin ea, conținuturile vieții nu mai sunt propriu-zis *trăite*, ci pretexte pentru probleme și reflexii. Cultura este o problematizare a vieții. Adîncirii iraționale în specificitatea și bogăția trăirilor îi ia locul o înțelegere și o încadrare a lor pe un plan mineral. Cu privire la expresia cea mai intensă a iraționalului din viață, nu este paradoxal a spune că pentru om actul sexual este un prilej de metafizică. Prin continua convertire în probleme a stărilor și expresiilor vieții, aceasta a devenit problematică. În iraționalul ei, viața este indiferentă scopurilor și valorilor transcendente. Numai acolo unde ea și-a consumat

din energia ei, unde s-a îmbolnăvit, pot apărea elemente pentru cultură. Este timpul să fie părăsită concepția după care cultura ar pierde din valoare prin stabilirea acestor feluri de condiții și împrejurări favorabile nașterii și dezvoltării ei, cu atît mai mult cu cît elementele „negative" nu mai pot fi considerate depreciativ. Suferinții îi datorăm mai mult pentru înțelegerea lumii, decît entuziasmului. Ceea ce este interesant pentru acest cerc de probleme e faptul că depășirea iraționalului pentru a ajunge pe planul conștiinții nu se realizează prin îndrumarea înspre concept — aceasta fiind secundară — ci prin zguduirea energiilor fundamentale și esențiale ale vieții noastre.

Un dezechilibru originar ne-a revelat lumea căreia eram asimilați irațional. Planul raționalității abstracte s-a ridicat autonom într-o astfel de structură spirituală. Ordinea lui omogenă nu mai revelează locul plecării. Nu numai atîta. Cultura în genere, ca o totalitate realizată istoric, tinde să șteargă pentru totdeauna liniile care i-au marcat ascensiunea; aceasta, fiindcă, prezentîndu-ni-se ca o sumă obiectivă de valori, cu tendința spre completă autonomizare, răpește înțelegerii noastre datele și elementele concrete care să împreune procesul creației cu valorile ca atare. Singurul mijloc de a avea o înțelegere a procesului de care vorbeam este prilejuit de faptul că valorile culturii nu sunt numai cele care s-au realizat în lumea obiectivă a istoriei, ci și cele pe care le creăm noi. Experiența individuală suplinește în acest caz imposibilitatea unei pătrunderi istorice mai adînci. Dacă procesul culturii s-a născut la un moment anumit din viață, care, pierzînd din elan, a trecut peste iraționalitatea ei elementară, cu spiritul s-a petrecut același fenomen. Prin aceasta se răpește *(sic!)* acestuia atributele metafizice, devenind, în schimb, mult mai inteligibil. Fiind desprins din viață, nu mai are acel caracter de transcendență inaccesibilă, deși această desprindere în mod progresiv aduce cu sine o izolare de rădăcinile lui vitale. Fenomenul acesta care, în decursul vieții istorice, izolează valorile culturii și elementele spiritului, de viață — din care s-au născut printr-o diminuare a intensității acesteia — este cu adevărat impresionant, fiindcă fenomenul angajează soarta omului și nu se petrece ca

atare într-un domeniu ideal fără afinităţi cu problemele antropologiei. În fond, întreaga problemă a culturii şi a spiritului este o problemă a omului şi a destinului său. Dacă spiritul apare acolo unde tremură flacăra vieţii, pentru om aceasta nu constituie numai un prilej de pură problematică, ci o întoarcere înspre sensul fiinţei lui concrete. În cadrul unor date ideale, fenomenul dezbinării are o semnificaţie pur formală. Formalismul — în orice domeniu — nu se preocupă de natura omului, nici de cea a vieţii în genere. Structura lui normativă neglijează ceea ce este iraţional în viaţă, precum şi ceea ce este esenţă concretă şi nemodificabilă în om. Este în caracterul formalismului de a prinde lucrurile *din afară*, cu o perspectivă fundamental exterioară. Din acest motiv, direcţia formalistă în axiologie pleacă de la dualismul *existenţă* şi *valoare*, atribuindu-i acesteia o anterioritate ideală şi o valabilitate transsubiectivă. O considerare a vieţii stabileşte planul schematic al formalului la antipodul vieţii.

Pentru om, procesul izolării şi al dezbinării de viaţă are o semnificaţie tragică, fiindcă înseamnă un dezechilibru a cărui consecinţă nu poate fi decît dureroasă. Asimilarea omului în iraţionalul vieţii, încadrarea animalică sub determinantul instinctiv reprezentau neapărat o stare de echilibru. Conştiinţa, care individual a rezultat din durere, a devenit ea însăşi un determinant al durerii. Dualizarea progresivă a spiritului, a culturii şi a vieţii, pînă la dezbinare, a creat omului un stil de vieţuire cu totul unic. Neputînd să trăiască armonic cele două forme de existenţă, le oscilează cînd înspre una, cînd înspre alta. Istoria ne prezintă foarte puţine exemple de realizare armonică. Omul concret, omul istoric nu poate trăi decît realizînd valori limitate şi activînd în sfere închise de valori. Sentimentul universalităţii şi perspectiva globală nu intră decît arareori în procesul creaţiei. Omul trăieşte conştient sau, în cazul cel mai rău, îşi dă seama ulterior de viaţa lui proprie. Dar cine-şi dă seama de viaţă îşi dă şi de moarte. Acolo unde se pune problema morţii, s-a realizat cea mai categorică dezlipire de iraţionalul vieţii, s-au suprimat aproape toate afinităţile care leagă pe om de viaţă. Omul ca o fiinţă ce gîndeşte asupra morţii este suspendat în

infinit, apăsat de o singurătate zdrobitoare, chinuit și distrus. Această impresie de singurătate în lume n-o dă numai concepția transcendenții morții, obiectivizată în afară de viață — concepție criticabilă — ci orice reflexie asupra morții, bazată indiferent pe ce principii, fiindcă moartea este unicul prilej în care omul nu poate să aibă un rol de spectator, fiindcă ea nu este ceva din domeniul exteriorității. Din acest motiv, cred că este mai acceptabilă o concepție a imanenței morții. Oamenii care gîndesc asupra morții nu pot fi decît resemnați, cei care gîndesc asupra vieții, sceptici.

Este natural ca îndepărtarea de iraționalul vieții să aibă o limită. Cultura nu va decădea fiindcă va depăși această limită, ci prin faptul că posibilitățile culturii ca atare sunt mult mai reduse decît crede optimismul inconștient al omului. Este sigur că pe viitor vor mai apărea culturi, dar este problematic dacă vor mai apărea culturi mari. Dacă productivitatea irațională a vieții va avea un sfîrșit foarte îndepărtat, omul, în care viața a ajuns la conștiința ei, se va epuiza, desigur, mult mai repede decît bănuim, dacă nu dispare. Decadența omului poate să fie o întoarcere înspre iraționalitatea vieții din care el s-a desprins. Idealurile, care sunt elementul de grandoare din viața omului, sunt și acelea care îi pregătesc o decadență mai grabnică. Deși idealurile nu sunt conceptibile într-o separație absolută de un sîmbure vital din care ele derivă, cu toate acestea omul le situează într-o regiune transcendentă vieții. Chiar dacă el nu trăiește în concordanță cu ele, nu este mai puțin adevărat că acestea contează pentru configurația lui lăuntrică și că implică prin acest fapt un minus de iraționalitate. Procesul de orientare înspre ele scoate pe om din cursul vieții, din spontaneitatea oarbă a acesteia, situîndu-l, dacă nu în afara ei, alături de ea, păstrînd numai slabe afinități cu desfășurarea vieții. Aceasta e indiferentă scopurilor și idealurilor. Viața se menține într-un echilibru relativ numai în productivitatea ei imanentă. Omul trece peste acest gen de productivitate.

Ieșirea din cadrele normale ale vieții este marea aventură a omului. Idealurile constituiesc o obiectivațiune a acestei ieșiri. Intenția omului nu mai este încadrarea-n

viaţă, ci asimilarea înspre o regiune ideală. Aici e sensul transcenderii iraţionalului.

Faptele constatate aici nu trebuiesc luate ca şi cum ele ar rezulta dintr-o atitutine negativă faţă de fenomenul culturii sau dintr-o concepţie romantică a vieţii. Faptele interesează. Or, acestea nu pot fi neglijate pentru a satisface un idealism ale cărui insuficienţe lumea modernă le-a experimentat destul. Omului nu i se prezintă formele şi schemele ideale, ci realitatea vieţii şi a morţii. Idealismul — în toate formele lui — este fructul unei mari iluzionări. Mai mult, al unui paradox, care afirmă virtuţi existenţiale idealităţii. (A se vedea idealismul etic.) Destinul tragic al omului desprins de viaţă şi întors înspre ea, nu categoriile rigide ale unei doctrine, îl va înţelege.

Aici, ca-n nici o altă parte, este necesar un examen subiectiv.

Gândirea, anul XII, nr. 4, apr. 1932, p. 176–180.

SENSUL CULTURII CONTEMPORANE

Un moment istoric din evoluţia unei culturi nu poate fi înţeles printr-o încercare de izolare din totalitatea căreia aparţine, printr-o ridicare pe un plan exterior acelei culturi. Momentele istorice, ca forme individuale ale unei culturi, nu constituiesc structuri discontinui sau expresii divergente organic, rezultate dintr-o energie haotică, ci participă toate la un fond originar şi specific. Aici rezidă caracterul simbolic al acelor momente, precum şi caracterul de unitate al acelei culturi. Obiectivaţiile multiple ale acesteia nu justifică mai repede o lipsă de unitate lăuntrică, de coerenţă interioară şi organică? Cum dovedesc, d. ex., renaşterea, barocul sau romantica unitate a culturii moderne? Aceste obiecţii neglijează un lucru: expresiile istorice ale unei culturi nu trebuiesc judecate după caracterul lor exterior şi superficial, ci după configuraţia interioară, care se revelează unei înţelegeri intuitive, unei pătrunderi adînci. Caracterul de simboluri nu trebuie să ne ducă la o asimilare a lor pe planul unei identităţi, iar multiplicitatea la o divergenţă, ci, în cazul întîi, la înţelegerea raportului dintre o expresie individuală şi totalitatea din care derivă, iar într-al doilea, la posibilităţile şi dinamismul culturii. Expresiile culturii realizîndu-se *istoric*, este fatal ca în desfăşurarea lor progresivă, prin succesiunea lor treptată, să se constituiască în structuri diferenţiale şi individualizabile. Istoricul de profesie le studiază în individualitatea lor particulară, fără cercetarea unor sinteze mai bogate. O viziune filosofică descoperă

sensul expresiilor individuale, precum şi raportarea lor la o totalitate care le transcende. Acestei necesităţi de încadrare se datoreşte faptul că, atunci cînd consideri cultura contemporană, nu poţi proceda la o excluziune a antecedentelor culturale, separînd în unităţi discontinui viaţa unei culturi, ci trebuiesc stabilite conexiunile interioare care leagă o formă individuală de celelalte. Se realizează aici o condiţionare care nu este asimilabilă unui raport cauzal de ordine mecanică, întrucît structura calitativ bogată a culturii se desfăşură în *timp*, şi anume în ceea ce acesta constituie cadru pentru *creaţie*, nu pentru o desfăşurare mecanică, irelevantă pentru orice idee de productivitate, creaţia fiind aprioric exclusă. Dacă în ordinea mecanică timpul are o semnificaţie transcendentă obiectului, pentru aspectele culturii el păstrează un caracter de imanenţă, rezultat din devenirea calitativă a acesteia. Realizările istorice ale culturii sunt *rezultatul* unui fond productiv de la baza acesteia şi a unei sume de valori existente embrionar în acest fond. Realizările istorice în mod necesar, după o logică interioară, aduc succesiv pe un plan actual valorile din substratul originar.

O înţelegere intuitivă a proceselor interioare descoperă în fenomenul renaşterii sau al reformei predeterminat întreg caracterul culturii moderne. Multiplicitatea formelor nu împiedică o viziune esenţială a necesităţii lăuntrice a culturii, a destinului ei. Destinul nu trebuie înţeles în semnificaţia curentă, care obiectivizează ceea ce este dat lăuntric. Elementul ireductibil din ideea de destin, un anumit caracter de iraţionalitate a acestuia trebuiesc interpretate ca închise imanent în structura interioară a culturii. Formele ei nu pot fi concepute într-o separaţie, într-o izolare de destinul care este al tuturor. Fără raportarea la acesta, ele nici n-ar fi inteligibile, întrucît o înţelegere greşită le-ar atribui un caracter de singularitate, care le-ar izola de un fond de viaţă, reducîndu-le la simple cadre fără nici un conţinut. Unicitatea lor nu exclude participarea la o totalitate, ca vizînd mai mult o unicitate de expresie, decît de conţinut substanţial. Existenţa unui destin interior într-o cultură explică de ce individualitatea formelor acesteia cu caracter unic, sunt susceptibile de o înţelegere.

Destinul este închis în fondul de viață al unei culturi. De aici caracterul lui originar.

Sensul culturii contemporane nu poate fi lămurit decît prin raportarea acesteia la totalitatea culturii moderne și prin precizarea semnificației ce o are în cadrul evoluției acesteia.

Ceea ce caracterizează momentul istoric pe care-l trăim este tendința de a aduce pe un plan actual suma de valori care s-au desfășurat istoric în decursul culturii moderne, de a actualiza ceea ce s-a realizat într-un proces. Multiplicitatea de direcții și de manifestări, izvorîte dintr-o trăire naivă, dintr-o închidere într-o sferă limitată de valori, dintr-o îngustare a perspectivei, se prezintă omului de astăzi în toată bogăția ei variată.

Timpul nostru este timpul marilor sinteze, în care omul nu mai este încadrat naiv și spontan în existență, ci cu o perspectivă care încearcă o înțelegere a diverselor forme de cultură și de spirit. Faptul acesta al *înțelegerii* îl situează într-o poziție cu totul particulară, care nu se găsește decît în momentele finale ale unei culturi, în alte epoci existînd numai la cîțiva indivizi răsfirați. Trăirea naivă, care se întîlnește în epocile creatoare ale istoriei, în epocile cînd omul nu se simte în afara vieții și a culturii pe care să le contemple, se realizează [ca] o asimilare în existență, care nu este altceva decît o credință fanatică într-un cerc de valori, credință bazată pe iluzia unei universalități a acestora.

Valorile, în structura aceasta de viață, nu sunt exterioare și transcendente omului, ci se mențin într-o sferă subiectivă de elaborație. Dacă totuși ele sunt obiectivate, relația cu un fond subiectiv, antropologic nu este ruptă, ci se menține într-o legătură imanentă. Ele au un caracter viu. Cînd se vorbește de idealuri, de idealurile exterioare ale unei epoci, în realitate nu este nimic altceva decît o iluzie care separă valorile de fondul lor subiectiv, întocmai cum se atribuie destinului realitate obiectivă, în afară de structura internă a omului. Exterioritatea și transcendența valorilor se realizează acolo unde omul se plasează în fața lumii istorice, unde trăirii naive și spontaneii ia locul perspectiva și înțelegerea, omul fiind dincolo de fluxul și devenirea concretă a existenței. În asemenea condiții,

el consideră valorile în autonomia lor de fondul de viață din care s-au născut. Caracterul autonom îl păstrează toate pentru perspectiva lui. Nu este același caz atunci cînd o epocă urmînd alteia creează alte valori, cele ale epocii antecedente devenind pentru ea exterioare, fiindcă în acest caz exteriorizarea vizează numai o regiune îngustă a acestora. Perspectiva istorică pentru viața unei culturi, înțelegerea dezvoltată la exces dovedesc în mod evident o deplasare a axei spirituale din cadrul trăirii ca atare.

Perspectivismul istoric este expresia imposibilității omului de astăzi de a se mai atașa unui cerc îngust de valori precum și a epuizării fondului productiv al culturii moderne. O cultură se analizează în expresii limitate. Creația este posibilă numai în astfel de condiții. Pretenția de universalitate care domină în cultura de azi este manifestarea eclectismului acesteia.

Ce este tendința înspre sinteze mari, decît o expresie a acestui eclectism?

Este evident că sintezele de care vorbim nu sunt construcțiile unei sistematici de stil clasic în care lumea este simplificată de o viziune subiectivă, ci de sintezele pe bază istorică și psihologică. Ele sunt posibile numai datorită faptului că suma de valori realizată istoric este actualizată. Eclectismul încearcă o îmbinare între diversele sisteme de valori, îmbinare destul de artificială, deoarece acestea, deși nu sunt diferite structural — cum se întîmplă cu valorile diverselor culturi într-o considerare comparativă — nu este mai puțin adevărat că răsar din experiențe specifice, care nu pot fi retrăite toate simultan. Actualizarea de care vorbeam aduce pe un plan teoretic valorile în articulația lor formală. Aici este sensul exteriorității și transcendenței lor pentru omul de azi.

Eclectismul se naște acolo unde energia productivă s-a epuizat, unde posibilitățile s-au secătuit. Chiar în orientarea lui el nu intenționează creația, ci o combinare de elemente. Numai că aceasta nicicînd nu poate fi organică, deoarece nu rezultă dintr-o cristalizare firească, intervenția artificială fiind prea evidentă. Așa cum îl concepem aici — nu numai în realizare individuală, dar ca un punct final în viața unei culturi — eclectismul constituie un fel

de bilanț al acesteia. El nu dovedește prezența unor dizarmonii sau a unor antinomii de la baza culturii, cît multiplicitatea de tendințe, diversitatea de expresii sau bogăția de forme, pe care el le prezintă simultan într-o sinteză șubredă. Pentru o cultură el este un semn de agonie.

În experiență, în trăire se realizează o viețuire în prezent; clipa este trăită fără chinuitoarea raportare continuă la trecut sau la viitor. Aici se înfăptuiește o sustragere de sub tirania timpului. Momentul devine eternitate.

Perspectiva deschide o înțelegere pentru procesul universal al timpului. Veșnicia este concepută ca existentă într-o devenire continuă sau ca reală și tangibilă la capătul unei desfășurări cosmice, cum e în unele metafizici religioase. Sub unghiul devenirii, cultura se rezolvă într-o totalitate de forme finite și relative. Istorismul și relativismul rezultă din predominarea temporalului și a devenirii în aprecierea culturii, ca realitate istorică. Nașterea lor se datorește de asemenea refuzului oricărei naivități. Simțul de orientare perspectivică în lumea istorică derivă și din intensificarea *conștiinței* în procesul ei de dualizare cu viața. Conștiința în lumea contemporană s-a dualizat pînă la paroxism de existență. O dialectică internă a provocat această separație numai în parte. Ea ține de fenomenul destrămării culturii moderne. Omul nu se mai simte încadrat într-o categorie limitată și închisă. Intensificarea conștiinței pînă la paroxism l-a adus într-o situație cu adevărat tragică: la incapacitatea de a se determina pentru o categorie sau un sistem, la imposibilitatea de ierarhizare a conținuturilor spirituale și istorice, la eliminarea participației fecunde și productive la orice formă de spirit. Pentru spiritele mai superioare, care n-au fost atinse de eclectism, reflexia sceptică, dezabuzarea sau contemplația au devenit note esențiale pentru viața lor spirituală.

Din multiplicitatea de tendințe derivă și faptul unei absențe de convergență precis determinată a elementelor culturii actuale. Există și astăzi probleme centrale; numai că ele nu mai au acea predominare care altădată reprezenta o expresie a unității spiritului. Există și o altă cauză — specific modernă — a absenței de convergență în cultura de astăzi. Lumea modernă a cunoscut procesul destrămării

unității spiritului prin autonomizarea diferitelor forme ale acestuia. Dacă Evul mediu a reprezentat o strălucită convergență și unitate prin predominarea religiei, renașterea prin predominarea artei, barocul prin cea a mecanicii, trecînd peste romantism și pozitivism, care și-au avut de asemenea formele lor favorite, cultura contemporană nu mai manifestă o astfel de unitate. Autonomizarea diverselor forme și obiectivațiuni ale spiritului nu trebuie înțeleasă ca o divergență totală. Cercetările noi au stabilit ce semnificație au afinitățile dintre acestea, afinități ce leagă și condiționează între ele structura socială, economică, spirituală etc. Afinitățile nu le descoperă decît o pătrundere substanțială a conținuturilor. Pentru omul care nu cercetează conexiunile interioare, divergența rămîne, cauzînd împrejurări de dezorientare. Formal, diversele discipline par a manifesta o completă ireductibilitate; o terminologie proprie pentru fiecare, delimitări precise ale granițelor, conturarea liniilor de diferențiere le-au izolat unele de altele. Numai o viziune intuitivă, care să spargă barierele formale cu caracter diferențiatoriu, ar mai putea restabili o unitate aproximativă a spiritului.

Reacțiunea împotriva oricărui fel de formalism a răsărit nu din faptul unei prea mari libertăți, ci din faptul că o predominare a formelor a schematizat viața, i-a distrus spontaneitatea printr-o anchilozare excesivă. Din acest motiv, apologia și exaltarea mobilității și a primitivității au o justificare mult mai adîncă decît se crede. Omul vrea să se elibereze de presiunea formelor unei culturi îmbătrînite. Entuziasmul pentru tinerețe, care a devenit astăzi o adevărată frenezie, derivă din orientarea admirativă pentru spontaneitate și irațional. Dincolo de un mecanism complex, dincolo de elaborațiile culturii, omul tinde înspre o apropiere de originar, de datul pur nefalsificat de categorii. Este mai mult decît interesant de a arăta care sunt expresiile cele mai preferite ale omului de astăzi și care manifestă nu atît o realitate, cît o vagă nostalgie după realități pierdute. Nu există frază în scrierile autorilor preferiți ai lumii actuale, în care să nu găsești una din aceste expresii: irațional, originar, autentic, intuitiv, trăire etc. ... Tragicul omului de astăzi — care devine un tragic

al culturii contemporane — rezultă din dezbinarea dureroasă între conştiinţă cu tendinţele ei centrifugale şi tendinţele centripetale înspre naivitatea şi iraţionalitatea vieţii. De aici derivă paradoxul: orientarea ***conştientă*** înspre naiv şi iraţional, paradox care arată că pentru momentul istoric actual nu există salvare.

Adevărul este că omul n-a fost nicicînd mai puţin naiv decît azi. Cum ar putea fi altcumva în epoca în care istorismul mai domină şi psihanaliza are primatul? Psihanaliza a distrus în mare parte credinţa în cultură şi în progresul ei. În actul creaţiei, care este esenţial pentru orice idee sau concepţie de cultură, ea descoperă substraturi a căror cunoaştere diminuează entuziasmul pentru ceea ce epocile clasice ale umanităţii au numit caracterul ideal al culturii. Nu că în ea însăşi psihanaliza ar fi reprobabilă, ea bazîndu-se pe date reale, dar faptul de a face din orice om un analist, un spectator al lui însuşi, o situează într-o poziţie cu totul particulară pentru lumea de astăzi. Psihanaliza — nu ca o preocupare pentru specialişti, ci răspîndită şi cultivată de public — nu putea să apară decît în fazele de decadenţă ale unei culturi. Dacă psihanaliza a distrus într-o măsură oarecare credinţa în cultură, nu este mai puţin adevărat că ea însăşi este expresia şi rezultatul unei plictiseli nelămurite pentru fenomenul culturii. Cine mai *crede* astăzi în personalitate, ideal sau progres, care sunt elemente constitutive ale unei culturi? Altădată, pronunţarea lor era însoţită de o notă afectivă; de aceea se credea în ele. Pentru noi şi-au pierdut semnificaţia, devenind simple scheme. Lucrurile acestea nu trebuiesc constatate cu un sentiment paseist de regret. Personal, sunt încîntat de resemnarea şi scepticismul puternic al timpului nostru. Acestea trebuiesc spuse fiindcă numai aşa înţelegem specificitatea momentului istoric actual şi raportul lui cu structura culturii moderne.

Plictiseala de cultură rezultă şi din problematismul omului contemporan. Un exces de problematică l-a dus la imposibilitatea de a trai aspectele şi formele vieţii pentru el şi pentru ele, de a deplasa axa din experienţă în problemă. Această deplasare este caracteristică omului

în genere. Atunci, însă, cînd ea se realizează în exces, orice echilibru s-a prăbușit.

Viața își pierde eventualul ei farmec atunci cînd este scoasă din conținuturile ei firești. Pentru o fire neproblematică, formele existenței sunt trăite unitar. Dezbinările apar acolo unde lucrurile sunt scoase din cadrul lor natural.

Peste aceste incertitudini, peste acest exces de problematică n-a putut trece nici mișcarea religioasă contemporană, care prezintă un exemplu strălucit pentru ceea ce este în conștiința vremii dorință, aplicație intențională și imposibilitatea realizării integrale. Un curent religios este fecund numai întrucît pleacă din religiozitate, dintr-o simțire adîncă. Religia constituie articulația sistematică în a cărui *(sic!)* plan teoretic subiectivitatea experienței religioase este obiectivizată cu categorii formale. Simțirea sublimîndu-se pe un plan abstract, devine, printr-un proces de elaborare, comunicabilă și inteligibilă. Decît, acest proces este totdeauna o denaturare, o denaturare fatală. În lumea contemporană s-a petrecut, însă, un fenomen cu totul contrar acestuia, un fenomen cu adevărat paradoxal, rezultat din alcătuirea internă specifică a culturii de azi. Toate valorile menținîndu-se într-o relativă exterioritate față de un fond antropologic, transcendente energiei subiective, era fatal ca și religia să se prezinte constituită și în afară de acest fond și de această energie. Cultura contemporană n-a produs valori religioase, fiindcă procesul și-a marcat evoluția dinspre problematică înspre religiozitate, întocmai cum prinderea originarului și a vieții, sau a primitivității, devine șovăielnică sau iluzorie, deoarece elementele culturii nu pot fi integral părăsite, această prindere existînd doar ca intenționalitate.

Nu a lipsit vremii noastre neliniștea care s-o îndrume înspre preocupările religioase, ci spontaneitatea productivă, singura capabilă de a da naștere unei mișcări fecunde. La omul de astăzi n-a existat și nu există decît voința de a crede. Că el trăiește în iluzia unei autenticități, aceasta este evident fără necesitatea unei speciale psihologizări de stil mai nou. Voința de a crede rezultă din o necesitate de a depăși structura antinomică a vieții, de a trece peste dezechilibru sau incertitudine. Cum o realizare integrală a

experienței religioase nu este posibilă, întrucît omul viețuiește cu elementele culturii în alcătuirea ei actuală, apropierea de religie a devenit pentru el o încercare plină de nesiguranță. Este interesant de remarcat că pentru cei mai mulți din zilele noastre contactul cu religia nu le-a adus acea împăcare senină și nici echilibrarea interioară, ci o viață chinuită, contradictorie, plină de tumult și disperare. Trecerea de la religie înspre religiozitate este constituită și de faptul că omul s-a îndreptat înspre realizările obiective și istorice ale spiritului religios, care i s-au prezentat lui în sfera lor transcendentă. Este o orientare, o îndrumare intențională, nu o elaborație sau productivitate. Voința de a crede este expesia acestui chin lăuntric, rezultat din incapacitatea de adaptare integrală la o sferă de valori religioase. Ceea ce a mărit în plus o dezvoltare enormă a discuțiilor religioase a fost rezolvirea contradicției dintre caracterul istoric și concepția caracterului absolut al religiei. Modernismul catolic a încercat un compromis între aceste două caractere. De fapt, această problemă nu se pune omului religios. El nu trăiește experiența religioasă prin raportare la obiectivitatea istoriei, ci prin sentimentul viu al prezenței realității metafizice. Problema istorismului în religie îi e exterioară. Pentru acesta este chinuitoare, fiindcă nu există posibilitate sau o ieșire convingătoare din ea.

Istorizarea conștiinței și a culturii dacă a constituit o relativizare a valorilor, democratizarea culturii este o expresie a sărăciei calitative. Valorile culturii răspîndite pe o sferă mare se omogenizează, își pierd specificitatea și diferențierea lor care le dă caracterul de structuri organice. Mulțimea le trăiește superficial, fiindcă ele îi vin complet din afară. Criteriul cantitativ nu este valabil în aprecierea fenomenelor culturii. Abundența scrierilor de astăzi nu dovedește absolut deloc o profunzime. Ele sunt produsul unei epuizări a instinctului creator. Majoritatea acestor scrieri sunt monografii, opere care încearcă reconstituirea de procese spirituale pe care le-au încercat alții; altele sunt cu conținut istoric. Ceea ce le caracterizează pe toate nu este o manifestare a unei spontaneități personale, ci

încercarea de a înțelege forme apuse, de a descifra un complex de condiții și situații care au însoțit o existență.

Toate acestea derivă în cele din urmă din terminarea și epuizarea valorilor pe care le-a produs cultura modernă. O cultură nu poate să treacă peste ea însăși. Suma de valori închisă în posibilitățile ei este limitată. Specificitatea unei culturi are de altfel ca presupoziție această limitare. Cultura greacă n-a dispărut în urma cuceririlor romane, ci fiindcă posibilitățile ei s-au epuizat. Este iarăși adevărat că asemenea intervenții exterioare pot înăbuși dezvoltarea unei culturi (exemplul culturii Maya). Acestea nu dovedesc nimic împotriva tezei noastre, întrucît o cucerire poate să însemne o distrugere, dar tot așa poate să nu fie.

Direcția imanentă unei culturi, sensul închis în destinul ei trebuie să se desfășoare într-un dinamism care nu se sfîrșește decît atunci cînd valorile pe care ea le are în fondul intern s-au consumat. Dacă se invocă împotriva acestei concepții multiplele posibilități ale omului, nu trebuie să se uite că acesta se naște într-un cadru de cultură al cărui destin devine și al lui. Omul ca o ființă istorică este în mod fatal prizonierul unor forme în afară de el. Cum însă o dezvoltare treptată îi ascunde această relație aprioric determinată, el se simte într-un raport de imanență cu aceste forme. Numai epocile tulburi zguduie acest raport, revelîndu-i existența lui pură în fața formelor istorice.

Afirmarea că motivul determinat al destrămării culturii moderne ar deriva din natura individualistă a acesteia este nevalabilă, întrucît pentru fenomenul destrămării sau al decadenței este irelevantă structura ca atare a acelei culturi, el fiind fatal. A decăzut cultura antică din cauza predominanței valorilor estetice? Nu, ci din motivul că ele, desfășurîndu-se în procesul istoric al acesteia, și-au epuizat conținutul. Considerarea culturii cu perspectivele unei axiologii relativiste revelează acest fenomen.

Individualismul și liberalismul, fructe ale modernității, epuizîndu-se, se consumă implicit și substanța culturii moderne, cu toate celelalte expresii corelative.

Acestei limitări și acestei decadențe într-adevăr inexorabile, caracteristice fiecărei culturi, i s-a opus caracterul

complimentar care ar oferi o imagine de universalitate din întregirea reciprocă dintre culturi. Un spirit ce s-ar complace numai în comparaţii ar putea găsi eventual o justificare a acestei pretenţii. Numai că această imagine de universalitate, neputîndu-se realiza în concret, devine arbitrară şi prea multiplă pentru a fi unitară. Ea ar avea o justificare mai adîncă, atunci cînd procesul umanităţii ar dovedi o convergenţă, sau o finalitate dincolo de pluralitatea culturilor, cînd valorile s-ar totaliza într-o lume supraistorică şi n-ar cădea pradă devenirii şi distrugerii. Şi apoi, din moment ce omul ca fiinţă istorică nu este capabil de universal, de ce să alcătuim o formă de universalitate iluzorie?

Conştiinţa acestei inconsistenţe a culturilor este foarte vie în lumea contemporană. Pe lîngă elemente care se pot deduce din constatările de la început, există şi concepţia, astăzi foarte dezvoltată, după care istoria universală este constituită din structuri specifice de cultură, concepţie care a anulat orice credinţă în vreun sens valabil pentru dezvoltarea istoriei, ca o totalitate supraordonată acelor structuri de cultură. Sensul există numai în procesul acestora; dar un sens specific pentru fiecare. Împlinirea destinului lor le aduce la conştiinţa agoniei şi decadenţei. În cultura contemporană s-a realizat o conştiinţă a împlinirii destinului culturii moderne. Expresiunea acestui fapt este sesizabilă şi în dispoziţia apocaliptică şi escatologică a acestei conştiinţe. Presimţirea sfîrşitului ia proporţii şi semnificaţii cosmice, o sensibilitate maladivă colorează cu dezechilibrul său un întreg proces universal. Ceea ce se limitează la un cadru îngust devine proiect pe totalitatea unei desfăşurări. Prezenţa viziunilor apocaliptice şi escatologice dovedesc o *(sic!)* dezintegrare a omului din viaţă, o suspendare între neant şi existenţă, imposibilitatea de a găsi un echilibru în prezent. Obsesia sfîrşitului este rezultatul unei temeri de viaţă, a unei fugi de prezent, o asimilare nebună în demonia devenirii şi a timpului. Dacă integrarea naivă în viaţă presupune vieţuirea în moment, dezintegrarea este o luptă cu desfăşurarea temporală. Apocaliptică şi escatologie nu apar decît în vremuri turburi. Concepţia sfîrşitului apropiat al istoriei rezultă din acest gen de obsesie şi nelinişte. Spiri-

tul profetic este astăzi în plină manifestare. Sub influența lui nu trăiesc numai cîțiva inspirați, ci aproape fiecare individ. Haosul din societatea actuală este provocat de această tendință de afirmare a tuturor indivizilor și a nimănui. Este un fapt sigur că trăim într-un proces de atomizare socială. Liberalismul a rupt legăturile organice care constituiau comunitatea, a izolat de indivizi distrugînd spiritul de solidaritate vie. Spiritul monadologist al liberalismului a sfîrșit într-o atomizare mecanică. Statul, conceput ca un cadru exterior și formal, detașat de organismul concret al societății, ca o formă mecanică transcendentă realității istorice, este produsul unui raționalism pe care viziunea liberalistă l-a avut ca un corelativ. Reacțiunea împotriva raționalismului, împotriva spiritului și formelor acestuia este mult mai justificată decît a fost capabilă să lămurească o polemică superficială. Acesta nu este astăzi atît de demodat fiindcă refuză transcendentului existența și valoarea (obiecție nevalabilă și neadevărată), ci fiindcă n-a avut o comprehensiune pentru viață, pentru ceea ce caracterizează nota ei specifică și diferențială, cu toate consecințele.

Este un merit al gîndirii contemporane de a fi accentuat metoda după care elementul ireductibil dintr-o structură ne aduce spre o mai adîncă inteligibilitate, decît procedeele reductive care anihilează orice simț pentru concret.

Raționalizarea este o artificializare. Procedeul ei constructiv neglijează unicitatea și iraționalitatea din fenomenele realului.

Admiterea iraționalului a adus la o înțelegere mai vie a productivității vieții, precum și a relativității ei. Transcendența abstractă a timpului din viziunea mecanistă a fost înlocuită de imanența lui calitativă, în care temporalitatea existenței exclude orice dualism schematic. Orientarea înspre conținuturi și înspre elementul temporal din ele a dus la o mai puternică dezvoltare a perspectivei relativiste.

Ce sens pot să aibă pentru omul de astăzi unele curente cu tendințe platonizante?

Ele sunt simple încercări izolate de a depăși relativismul, prin admiterea unor idei transcendente la a căror raportare

contingenţa empirică să cîştige un sens sau o valabilitate, forme eterne la participarea cărora aspectele temporale ale existenţei sunt ridicate din sfera distrugerii şi a pieirii. În cultura contemporană sunt, însă, numai cîţiva izolaţi care mai cred în idei. Sentimentul general este acela care le relativizează şi pe ele. Nu din aprecieri superficiale, ci din cauză că încercarea de apropiere intuitivă de viaţă distruge credinţa în valabilitatea intemporală a ideilor, în caracterul lor absolut, revelînd rădăcina vitală din care ele pornesc şi incapacitatea lor de a modifica efectiv esenţa iraţională a firii.

Chiar atunci cînd acestui platonism i s-a răpit coloratura substanţialistă, determinînd numai un caracter funcţional al ideilor, scheme intemporale regulative, scepticismul nu şi-a redus critica lui severă.

În felul acesta, ideile şi formele istorice ale culturii au ajuns în acea poziţie de exterioritate şi transcendenţă faţă de om, care le asigură autonomia şi moartea.

Concepţia destinului istoric al culturilor elimină posibilitatea soluţiilor. În genere, soluţiile sunt simple vorbe. Trebuie să le recunoaştem o minimă eficacitate în problemele mici ale zilei, dar cînd e vorba de sensul imanent al unui fond de viaţă, eficacitatea lor este iluzorie. Soluţiile izvorăsc, în acest caz, dintr-o incomprehensiune,dintr-o incapacitate de a înţelege caracterul ineluctabil al devenirii istorice. Absolutismul spiritului normativ a crezut totdeauna că indicaţii transcendente realului pot modifica structura acestuia. Sistemul normelor, cînd e vorba de un destin istoric, este gol de orice conţinut şi de orice forţă determinativă. Se spune: criză morală! Repede se propun cîteva procedee de îndreptare. Dispariţia credinţei în idealuri, care este vădită în lumea de astăzi, are motive mult mai serioase decît o primă privire poate să descopere. Omul nu se mai poate determina pentru un sistem de valori, pentru ca să trăiască în cultivarea lor. Un perspectivism, care n-are nimic dintr-unul estetic, l-a adus pe om în faţa vieţii, a culturii şi a tuturor realizărilor, spre a le măsura valoarea, spre a le înţelege în conţinutul lor interior.

Neapărat incertitudinile actuale au un caracter de provizorat; ele nu sunt definitive. Alte forme de cultură vor

da naştere altor valori. Problema se pune, însă, pentru momentul actual, pentru structura culturii contemporane şi pentru omul de astăzi. Considerarea aspectelor culturii în relaţie cu fenomenele prezentului nu se poate realiza în condiţiile unei absolute impersonalităţi. Aceasta nu din cauza unei colorări subiective a faptelor considerate, ci din motivul unei necesare derivaţii, din aprecierea ca atare, a unei atitudini de viaţă. În această privinţă, nu este inutil a aminti cum problematica studiilor istorice de la sfîrşitul veacului trecut şi de la începutul acestuia, deşi întemeiată pe cercetări metodologice, pe principii formale şi schematice, s-a isprăvit în chestiuni privitoare la atitudini şi concepţii de viaţă. Încadrarea individului în procesul istoric îi impune acestuia o cristalizare de atitudine în evoluţia căreia factorul totalităţii concrete a istoricului imprimă forme supraindividuale. Întocmai cum formele particulare de cultură sunt simbolice pentru o totalitate superioară lor, tot aşa expresiile concrete ale individualităţii devin simbolice pentru aceste forme particulare. Atitudinea de viaţă a omului de astăzi este un amestec de resemnare, cinism şi contemplaţie. Dacă altădată morala avea o consistenţă, bazată pe criterii a căror valabilitate era unanim admisă, astăzi ea şi-a pierdut — atît teoretic cît şi practic — acel caracter tranşant şi riguros, care demarcă binele de rău. Cine ar mai putea spune ce e binele şi ce e răul? Viaţa este indiferentă principiilor şi criteriilor moralei. Din acest motiv, nu este de mirat că în natura eticului intră implicit elementul *problematic*, care converteşte spontaneitatea oricărei atitudini într-un complex de situaţii indecise. Excesiva discuţiune din timpul nostru asupra fundamentelor eticii s-a transformat într-o critică a acesteia. Cu drept cuvînt, omul îşi pune întrebarea plină de nedumerire, avînd în faţă etica tradiţională: cine ştie dacă binele nu este răul şi răul binele?!

Îndrumarea înspre stoicism şi înspre o concepţie tragică a existenţei, care este foarte vizibilă în produsele cele mai caracteristice ale culturii contemporane, este pe deplin

justificată din moment ce omul descoperă prea multă inconsistență în valorile pe care le-a cultivat și prea multă iluzie în idealuri. Deocamdată, pentru omul de astăzi nu mai există decît cunoașterea destinului său și a culturii din care face parte.

Azi, anul I, nr. 2, apr. 1932, p. 166–178.

OSKAR KOKOSCHKA

Dacă Picasso este caracteristic pentru timpul nostru (înțelegînd ultimele decenii), prin mobilitatea și spiritul proteic parcurgînd o serie întreagă de curente, fiind incapabil să găsească o consistență spirituală, Kokoschka este nu mai puțin reprezentativ prin anxietatea și învolburarea cărora el le-a dat o expresie plină de dramatism. Există în toată opera acestuia o insatisfacție continuă, o teamă de lume, o groază de viitor, care-ți dă impresia că în viziunea lui Kokoschka omul nu răsare din lume, ci a căzut dezorientat într-o existență străină firii lui. Anxietatea este atît de puternică, încît ea devine semnificativă prin ea însăși, ca expresie autonomă, individul care o trăiește ajungînd doar un simbol pentru o stare sufletească esențială. Numai în acest sens se poate vorbi de artă abstractă la Kokoschka, referindu-ne la absolutizarea expresiei, iar nu la o puritate formală sau la un schematism linear. Căci este o caracteristică a acestei arte de a reduce pînă la negație linearul. Acesta este prezent numai acolo unde o expresie sau o trăire acceptă forma, unde există o adecvare între delimitările formale și conținutul obiectivat. Prezența linearului indică aproape întotdeauna un echilibru interior, o stăpînire lăuntrică și o armonie posibilă. Este o existență închisă, care își găsește rezerve și posibilități în ea însăși. Epocile clasice au cunoscut totdeauna o înflorire a linearului. Unde liniile dispar iar conturul devine iluzoriu, acolo orice ideal de clasicitate devine imposibil. Conștiința anarhizată a lui Kokoschka (pe care aici îl considerăm numai

ca pictor, iar nu ca dramaturg) a distrus consistența sufletească a omului, prezentîndu-ni-l prizonier în vîrtejul unui haos. Chinul și învolburarea lăuntrică devin constitutive pentru lumea exterioară. Nu este numai un haos interior, dar și unul exterior. În această privință, Kokoschka nu este un izolat. Nu pot să vorbesc de aceste lucruri fără să-mi apară înainte tabloul fascinant *Peisaj apocaliptic* al lui Ludwig Meidner, care prezintă o viziune a unei lumi unde obiectele și-au părăsit încadrarea normală, aruncîndu-se într-un elan absurd, în care haosul este norma, iar nebunia intenția. Apocaliptica aceasta nu este religioasă, nu vizează un proces de mîntuire, ci este fructul disperării. În întunericul pe care-l revelează această viziune nu apare lumina, precum în sufletul abandonat disperării nu apare speranța mîntuirii. Arta lui Kokoschka este o expresie a dezagregării sufletești. Nu-și găsește aici o justificare mai adîncă absența linearului? O dezagregare sufletească refuză consistența formală și anulează conturul. Pentru aceasta, trebuie fluiditatea picturalului, întrepătrunderea elementelor într-o continuitate și mobilitate calitativă. Decît, aici picturalul a atins expresia paroxistă. Pînă acum, reprezenta o modalitate de remarcare a nuanțelor, în care individualul participa la o totalitate calitativă fără să reprezinte o izolare din acea totalitate. La Kokoschka este o revoltă, o expansiune a tuturor elementelor într-o tensiune nebună, o explozie calitativă a întregului continent. Ce rost mai are echilibrul nuanțelor? Nici unul. Din acest motiv, se poate vorbi de o sombrare a picturalului în pictura ultimelor decenii, care va da posibilitate de recrudescență linearului, recrudescență vizibilă în tendințele noi ale arhitecturii funcționale.

Insuficiențele tehnicei formale în opera lui Kokoschka nu țin, cum s-a afirmat greșit, de o incapacitate artistică, ci sunt condiționate și rezultate dintr-o viziune originară a lumii. Saltul în haos și în neant, esențiale acestei perspective, elimină orice gen de problematică a formalului. *Der irrende Ritter*, tematic, anulează preocuparea de formă. Plutirea în haos, care este substanța acestui tablou, ne descoperă o voluptate în deznădejde, o încîntare nebună în procesul propriei prăbușiri, un extaz al neantului.

Un masochism metafizic amestecă voluptatea în fenomenul dezagregării şi găseşte o plăcere în haosul cosmic. Trăirea neantului în artă dovedeşte o completă zdruncinare a echilibrului vital. Tot ce a creat Kokoschka revelează o dezintegrare din viaţă, o chinuire şi o torturare a vitalului, pînă acolo unde tragedia se amestecă cu caricatura, iar groaza cu grotescul. Anxietatea continuă este drumul cel mai sigur în haos şi neant.

Gândirea, anul XII, nr. 7–9, sept.–nov. 1932, p. 333–334

TIMP ŞI RELATIVISM

Problematica atît de complexă a relativismului nu poate fi clarificată prin remarcarea exclusivă a unei surse din care a derivat perspectiva relativistă a vieţii. Pentru o înţelegere integrală a acesteia, ar trebui consideraţiuni istorice ample, în care s-ar arăta în ce moment din viaţa unei culturi apare relativismul şi dacă acesta rezistă unei discuţiuni de natură principială. Ceea ce vrem să remarcăm aici priveşte relaţia strînsă dintre un sentiment specific al timpului şi relativismul.

Există oameni, încadraţi într-o anumită epocă istorică, pentru care succesiunea temporală se reduce la o trăire liniştită şi echilibrată a clipelor. Vieţuirea aceasta nu creează o discontinuitate între clipe, ci le soarbe în ele însele, în posibilităţile lor proprii şi în conţinuturile lor interioare, fără o raportare continuă a uneia la cealaltă. Eliminarea relaţiei nu se întîmplă în mod conştient, printr-un efort voluntar, ci rezultă dintr-o imposibilitate organică de a transcende asimilarea imanentă în temporal. Epocile clasice ale umanităţii au cunoscut această vieţuire liniştită şi echilibrată a timpului într-o măsură inegalabilă. Dar nu numai epocile de stil clasic, ci toate epocile creatoare din istorie au avut un sentiment pozitiv al timpului, în care clipa, pentru a întrebuinţa formularea atît de profundă şi de sugestivă a lui Sören Kierkegaard, devine un reflex al eternităţii. Conştiinţa că devenirea temporală are un caracter de îmbogăţire pentru subiectivitate, că succesiunea reprezintă o însumare, iar transformarea o totalizare, este

atît de puternică în omul din aurora sau eflorescența culturilor, încît o problematică specială și chinuitoare a timpului nu poate exista pentru el. Este absolut imposibil să ne închipuim în epoca omerică, în gotică sau în Renaștere, un sentiment unanim al demonismului temporal, al chinului devenirii și al fatalității distrugerii. În toate epocile creatoare ale umanității, omul a simțit *prezentul* într-o anume consistență, ca un moment hotărîtor, care, dacă intra în dinamismul temporal, nu-și anula ființa lui în vîrtejul demonic al acestui dinamism. Împăcarea cu timpul este o împăcare cu lumea; căci este imposibil a găsi un echilibru în lupta cu timpul, în antagonismul dramatic care face din om o ființă pe care atît trecutul, cît și prezentul sau viitorul nu-l pot satisface.

Cînd se manifestă dezintegrarea din asimilarea în timp? Istoricește, fenomenul este observabil în perioadele de decadență, cînd în locul oricărei naivități sau spontaneități creatoare apare înțelegerea sau se intensifică procesul de conștiință pînă la dezlipire de organic.

Omul conștient, în care dualismul viață și conștiință s-a rezolvat cu primatul ultimei, are o perspectivă a infinității temporale, nu întrucît aceasta ar fi eternitate fixă, ci întrucît este constituită dintr-o progresiune fără limită. Într-o astfel de perspectivă, insuficiența iremediabilă a tuturor conținuturilor de viață este evidentă. Conștiința paroxistă a timpului la omul de azi distruge orice consistență a unui conținut de viață, fiindcă raportarea continuă la altele revelează insignifianța, insuficiența și limitarea conținutului respectiv, ca și a acelora cu care este pus în relație. Dacă altădată procesul temporal revela o îmbogățire, astăzi el este interpelat în semnificația lui pur dramatică. Pentru ce noi, oameni ai unei culturi care apune, nu ne mai putem bucura de clipă? Sau pentru ce *dorim* să ne bucurăm de clipă, dar nu putem? Fiindcă ne e frică de clipa care urmează. Bucuria noastră este o bucurie de agonie, cînd obsesiunea ireparabilului creează o falsă voluptate tremurîndă în sorbirea momentelor numărate. Este foarte just că astfel de experiențe au fost făcute și altădată, dar de puțini, de cîțiva torturați și chinuiți, deoarece există

o dramă a individului a cărei semnificaţie se situează dincolo de planul istoriei.

Relativismul contemporan este inconceptibil fără sentimentul demonic şi dramatic al timpului de care vorbeam. Hipertrofierea sentimentului temporal a revelat ceea ce este neant în devenire şi distrugere în proces. A fi relativist înseamnă a te situa dincolo de orice conţinuturi de viaţă, a nu te putea ataşa organic şi naiv de nici unul.

În epocile naive, clasice şi creatoare, orice conţinut îşi are o semnificaţie în ei însuşi, el fiind trăit şi considerat ca expresie a eternităţii. Pentru relativist, eternitatea în această accepţie nu mai există, substituindu-i-se procesul temporal ca o progresivitate infinită. Întreg istorismul modern îşi are o sursă esenţială în dezvoltarea excesivă a simţului temporal în omul modern. Pasiunea pentru istorie în cea mai generală accepţie îşi are substratul în necesitatea modernului de a temporaliza, de a privi lumea sub unghiul succesiunii şi al devenirii. Noi, cei de astăzi, suportăm tragedia temporalismului modern, nemairămînîndu-ne altceva de făcut decît să îndurăm cu eroism un deznodămînt fatal. Că metafizica iraţionalistă este singura care trage ultimele consecinţe ale acestor idei, este evident. Ea constituie numai aparent o salvare. Sunt unii, însă, care trag ultimele consecinţe şi care n-au nevoie de salvare.

Gândirea, anul XII, nr. 10, dec. 1932, p. 383—384.

FERDINAND BRUCKNER

Succesul extraordinar pe care l-a avut opera dramatică a lui Bruckner nu-şi găseşte o justificare într-o tehnică revoluţionară, ci în spiritul şi atmosfera ei atît de caracteristice şi de revelatoare pentru timpul nostru. Mă refer aici aproape numai la drama lui *Die Krankheit der Jugend*, unde spiritul tinerimii moderne, dezabuzată, chinuită şi perversă, îşi găseşte o expresie plină de un încordat dramatism. Ceea ce reprezintă filosofia lui Martin Heidegger, cu revelaţiile ei asupra neantului şi asupra morţii, în planul metafizicei, cu nu mai puţină încordare şi intensitate, în planul viziunii dramatice, reprezintă Ferdinand Bruckner. Pentru ce la Paris succesul lui a fost mult mai redus decît cel din Germania? Explicaţia este foarte uşoară pentru acela care îşi dă seama de atmosfera de inactualitate scandaloasă din Franţa, de echilibrul rezultat din anchilozare şi din incapacitatea de a prinde sensul problemelor actuale. Comparată cu tinerimea germană, cea franceză este lipsită complet de nelinişte, de efervescenţă şi de disperare. Urăsc atmosfera din Franţa, din cauza satisfacţiei, echilibrului şi sclerozei, care o inactualizează pînă la perimare. Ce poate să înţeleagă un francez, ce poate asimila el din zvîrcolirile unei tinerimi imorale din disperare, iar nu din estetism (cum e cazul imoralismului francez), perverse din suferinţă, iar nu din plictiseală?

Trebuie remarcat ca un fapt categoric că tinerimea germană n-a ajuns la iraţionalism, disperare, decadenţă, tragedie şi halucinaţie, în urma unor experienţe de esteţi,

care, epuizînd posibilităţile vieţii prezentate atitudinii lor spectaculare, ar fi recurs la perversiuni ca la un derivativ, ci o experienţă dureroasă i-a dus la limitele rezistenţii, unde drumurile normale nu mai au ce căuta.

Bruckner a revelat ceea ce este putred în această generaţie, dispreţul pentru viaţă, imposibilitatea de a fi fericiţi, insatisfacţia etc., nu fără a pune un accent aprobativ. Pesimismul lui este distrugător şi lasă un vid pe care nu-l pot suporta decît halucinaţii şi iremediabilii desnădejdii. Ironia, atît de pronunţată (în special în drama *Elisabeta, regina Angliei*), nu are la el nimic din uşurinţa şi spontaneitatea ironiei de salon, răsărită doar din satisfacţiile unei inteligenţe suficiente sau dintr-un joc inutil şi gratuit, ci din dispreţul pentru contradicţiile vieţii. Este un zîmbet amar care anulează orice plăcere naivă sau abandonare spontană. Comparaţia cu Frank Wedekind se impune. Acesta adusese acum cîteva decenii o atmosferă plină de tensiune, în care exagerarea atingea grotescul. Pe cînd la Wedekind sursa tragicului era numai sexualitatea, la Bruckner ea îşi găseşte o sursă mai adîncă într-un sentiment de viaţă. Amîndoi au găsit, însă, o expresie extremă şi paroxistă a incertitudinii epocii.

Există şi alt element care împrumută un caracter de actualitate vădită operei lui Bruckner. Mă refer la tipul de femeie pe care ni-l prezintă în *Die Krankheit der Jugend*, acel tip paradoxal, chinuit, lipsit de naivitate, pervers, în fine, femeia modernă complect dezorientată, care intrată în cultură nu se mai poate descurca, deoarece a fost prinsă într-un element eterogen, încît se poate afirma fără nici o exagerare că, dacă bărbatul trăieşte o criză epocală, femeia trăieşte o *criză de sex*, fiind pusă în faţa alternativei de a trăi sau de a muri, în cazul cînd se va mai aventura prin cultură.

Gândirea, anul XII, nr. 10, dec. 1932, p. 384.

PETRU COMARNESCU: *HOMO AMERICANUS*

Încercările curente de tipologie se caracterizează printr-o absenţă impresionantă de spirit filosofic, printr-o lipsă de perspectivă mai amplă, care duc la o izolare şi la o absolutizare a tipurilor, acestea nemairelevînd fondul organic şi unitar al culturii respective. O astfel de tipologie face ininteligibilă o cultură şi distruge orice posibilitate de înţelegere globală, deoarece ea nu pleacă de la concepţia că orice tip este o expresie revelatoare pentru un mediu istoric, ci consideră tipurile ca expresii divergente şi autonome. Meritul filosofic al tipologiei d-lui Comarnescu este de a fi arătat, în deosebire de tipologiile curente, participarea vie a fiecărui tip la totalitatea care îl transcende, prezentîndu-ne astfel, în mod implicit, o fizionomie de cultură, care ne interesează mai mult decît descrierea psihologică a tipurilor din încercările empirice de tipologie. Care sunt elementele comune la *businessman*, femeia de club, preotul, profesorul, studentul, sportsmanul etc..., a căror remarcare să individualizeze o cultură şi o concepţie de viaţă?

Ceea ce caracterizează pe omul american este optimismul. Acesta trebuie să fie într-o măsură atît de mare dezvoltat, că însuşi d-l Comarnescu, optimist prin temperament şi concepţii, simte necesitatea de a face rezerve uneori asupra lui. Pe cînd noi, europenii de astăzi, problematizăm totul, suntem incapabili de naivitate, nu acceptăm nimic fără o dureroasă şi chinuitoare cercetare, vorbim de tragic pînă la banalitate, iar de echilibru şi satisfacţie ca de ceva

iremediabil pierdut, americanii viețuiesc într-o splendidă încredere și într-o naivitate îngerească. Vorbind de studentul american, d-l Comarnescu observă că acesta crede în posibilitatea de a rezolva orice problemă, conștiința lui nefiind zguduită de fenomenul insuficienții și limitării înțelegerii umane, precum nici de vreo îndoială asupra sensului ultim al vieții. „Omul american nu se teme de moarte pentru că nu are conștiința ei" (p. 207.) Neant, necunoscut sau moarte n-au pentru el nici un sens. O absență scandaloasă de spirit metafizic a dus la apologia succesului și a muncii. „Francezul gîndește atît cît îi trebuie vieții; iar englezul activează atît cît îi trebuie vieții, pe cînd germanul gîndește atît cît nu-i trebuie vieții (adică mai mult); iar americanul activează atît cît nu-i trebuie vieții (adică mai mult sau, poate, prea mult)" (p. 45). Găsesc o strînsă legătură între absența spiritului metafizic la american și activismul excesiv, atît practic cît și teoretic. Deși d-l Comarnescu nu admite această legătură, pentru mine este oarecum evidentă. Fapta distruge procesul de interiorizare, iar munca face imposibilă contemplația metafizică.

Activitatea paroxistă din America rezultă dintr-o deficiență a interiorității și a spiritului problematic. Curiozitatea americană nu este de o calitate superioară, întrucît obiectul ei cu greu depășește sensibilul și valorile practice. Prefer, însă, de o mie de ori curiozitatea americană, orientată înspre exterior și practic, indiferenții românești, care nu rezultă nici din exces de meditație filosofică, nici dintr-o destindere a energiei vitale, ci din cea mai crasă impotență și platitudine, dintr-o deficiență constituțională care explică de ce a fi român înseamnă a trăi într-un mediu unde tragedia individului nu se poate rezolva decît prin moarte. În această privință, observația remarcabilă a d-lui Comarnescu o accept integral: „Americanii spun da în fața oricărei posibilități, contrar francezilor care încep prin a spune nu, sau românilor, care stau la îndoială vroind să profite și de pe urma lui da și de pe urma lui nu" (p. 17).

Apologia muncii și încîntarea pentru efort și eficiență au dus, desigur, la primatul ideii de educație în America. Un optimism pe care noi nu-l mai putem înțelege a dezvoltat spiritul de intervenție continuă, necesitatea de a

devia destinele individuale de la sensul lor inițial înspre planul valorilor sociale. Pentru noi, cei familiarizați cu ideea de destin, de inexorabil și iremediabil, spiritul acesta pedagogic nu ne poate face decît melancolici. Pesimismul actual al Europei o face pe aceasta, cu drept cuvînt, incapabilă de a se mai entuziasma de realitățile americane. Nu este interesant că astăzi spiritul utopic din secolele trecute este complet perimat, că pentru europeanul de astăzi încrederea în viitor este șovăitoare pînă la inexistență, iar ideea de progres compromisă, astfel că orice european conștient simte vag agonia Europei și ascensiunea sigură a Americei? Pentru originile istorice ale optimismului american legat de spiritul utopist, nu pot să nu citez aceste cuvinte edificatoare: „Utopismul n-a murit în Statele Unite. Această națiune a început a se construi pe vremea în care utopismul înflorea în Europa occidentală. Ctitorii Americii l-au adus în sufletele lor, așternînd peste el acele viziuni de țară nouă, liberă și mare, mai apoi decăzute într-o civilizație tehnică și economică[66] (p. 46).

Nu am insistat asupra elementelor de individualizare a tipurilor și asupra structurii lor diferențiale, deoarece intențiunea noastră a consistat în degajarea sensului filosofic al acestei cărți, care este cea mai vie și mai fecundă încercare de tipologie socială din cultura românească.

Azi, anul II, nr. 1, ian. 1933, p. 572–573.

REVELAȚIILE DURERII

Este una din particularitățile ființei noastre fragmentare de a nu putea avea o revelație integrală a realității, de a deschide numai perspective limitate și frînte, lipsite de cuprinderea totală și universală. Diversitatea experiențelor spirituale și complexitatea multiplă a trăirilor nu pot fi viețuite simultan, deoarece este o notă constitutivă a structurii noastre interne de a-și omogeneiza la un moment dat conținutul după prevalența unui tip oarecare de experiențe și viziuni.

Se realizează în acest caz un proces de cristalizare care individualizează specific viața noastră spirituală, determinînd perspectivei un sens închis în fondul acestor experiențe. În acest proces de elaborație interioară, se săvîrșește de fapt o purificare de o astfel de natură, încît elementele divergente sunt, dacă nu eliminate, înăbușite, constituind rezervorul posibilităților și capacitatea de surpriză de care dispune o individualitate. Perspectiva lumii este în mod fatal fragmentară, întrucît ea pleacă dintr-o individualizare cu totul particulară a vieții. Este drept că natura acestei individualizări nu ține numai de un factor irațional și ireductibil, ci și de determinante exterioare. Experiența intensă a durerii nu este realizabilă fără condiții favorabile din afară; capacitatea lor de influențare, însă, este cu atît mai mare cu cît mediul subiectiv dovedește o receptivitate mai bogată pentru durere.

Determinarea într-un anumit sens a acestei receptivități stabilește o cristalizare specifică. Cei orientați înspre

exaltarea dionisiacă, înspre viețuirea erotică sau asimilarea chtonică au instinctiv tendința de a elimina tot ce cade în sfera durerii; chiar cînd au experiența ei, tendința de ieșire din această sferă este atît de vie, încît o menținere silită echivalează cu o distrugere iremediabilă. Analiza diverselor experiențe nu are o valoare deosebită decît întrucît precizează capacitatea de revelare a lumii închisă în natura lor. Căci aici este sensul adînc al întregii noastre vieți afective și spirituale, care face din complexitatea acesteia altceva decît un joc sau o variațiune sterilă de motive identice, dezvăluind în structura lor imanentă posibilități considerabile de revelare. Potențialitățile bogate ale vieții personale au fost disprețuite de un raționalism fad ce găsea într-o impersonalitate abstractă și o obiectivitate vidă, calea de înțelegere și descoperire a existenții. Decît, existența ca dat calitativ, ce se obiectivează în structuri unice și diferențiale, nu este accesibilă decît trăirilor concrete ale vieții subiective. În regiunile ce interesează la maximum intimitatea ființei noastre, unde de o orientare într-o direcție sau alta depinde întreg destinul nostru, ce valoare mai poate avea o operațiune cu abstracțiunea vidă a conceptului? Este ca și cum ai vrea să demonstrezi pe cale matematică infecunditatea stărilor depresive pentru un proces de cunoaștere a lumii, de înțelegere concretă a vieții, cînd din multiplicitatea de stări sufletești înrădăcinate organic, cele depresive au cea mai mare capacitate de revelare, fiindcă în ele este inclusă dezbinarea progresivă a eului de lume. Toată gama stărilor depresive, de la durerea simplă pînă la paroxismul durerii unde se sublimează în disperare, tind să aducă pe om în fața lumii, să-l separe de fire și să-l readucă, printr-un proces de întoarcere la locul de unde a pornit, la existență, prin suprimarea dualismului. De aci la toți acei ce sufăr intens o necesitate apăsătoare amestecată cu nostalgie după structura originară a firii, o dorință de viață naivă, ca un refugiu dintr-o încordare dureroasă și chinuită.

În stările depresive, omul se simte ca separat în mod esențial de lume, ca formînd cu acea stea o dualitate ireductibilă. Nu este aici izvorul sentimentului singurătății, al senzației părăsirii și al abandonării în moarte?

Urmărind procesul durerii cum se realizează în ființa subiectivă, este a determina și variațiile de perspectivă în considerarea existenții, iar nu numai o desfășurare pe planul pur al subiectivității.

Dar mai întîi pentru ce există durere? Ar fi absurd să se răspundă că oamenii suferă pentru a înțelege lumea, că suferința își are o justificare a apariției și existenții ei în puterea de dezvăluire a lumii. Drumul cunoașterii este atît de dureros, încît cine n-ar renunța la el? Nașterea ca atare a durerii nu-și are o finalitate atît de înaltă; ulterior, se realizează procesul de purificare, fără ca acesta să fi fost inclus ca intenționalitate. Faptul durerii în lume ține de caracterul de iraționalitate, bestialitate și demonie a vieții, care îi dau acesteia caracterul unui vîrtej ce se mistuie în propria încordare. Suferința este o negație a vieții, negație închisă în structura ei imanentă. În caracterul demonic al vieții este implicată o tendință spre negativitate și distrugere, care pune piedici și consumă din elanul unui imperialism vital. Pe cînd în alte forme de autodistrugere ale vieții se desfășură un proces mai puțin sensibil conștiinții, în durere se realizează pe un plan dezvoltat al conștiinții; aceasta cu atît mai mult, cu cît intensificarea acesteia este inseparabilă de fenomenul suferinții. Imanența principiului demonic în viață anulează orice credință într-o posibilitate de purificare din rădăcini, într-o spiritualizare care ar converti orientările și direcțiunile ei înspre un plan ideal. Dacă viața este o imensă tragedie, atunci numai acestei imanențe a demonicului se datorește. Cei care îl neagă și trăiesc îmbătați de aroma viziunilor paradisiace dovedesc o incapacitate organică în a se apropia conștienți de rădăcinile vieții sau că nu s-au desprins din ele, pentru a avea perspectiva dramei din adîncuri. Excesiva naivitate este opacă pentru dramatic. Atunci, însă, cînd omul este ars pînă în substanța intimă a ființii lui de flacăra durerii, cînd conștiința capătă o mare capacitate de dezinteresare fiindcă s-a eliberat de legăturile vitale, cînd viziunea capătă un caracter de puritate ce surprinde esența, înțelegerea pentru fenomenele capitale ale vieții ajunge la expresiunea cea mai pură. Dacă, în suferință, totalitatea naturii noastre subiective primește

o marcă de transcendență față de existența empirică, această transcendență nu trebuie interpretată în sensul acelei exteriorități raționale, care-și stabilește poziția complet din afară, ci ca o parte din fire ce se izolează de rest în urma unor experiențe capitale. Dezintegrarea din viață care se realizează în acest caz este produsă de experiența simțurilor, nu de concepții raționale. Căci împotriva sentimentalismului romantic vag și abstract, care a compromis prin exclamații feminine întregul fenomen al suferinței, trebuie reabilitată și afirmată realitatea simțurilor. Deși expresii ale părții celei mai concrete a ființii noastre prin care se realizează integrarea în existență, suprarafinarea lor duce la dezintegrare. În durere omul cugetă prin simțuri. Acest paradox vrea să arate că, prizonier în obsesiunile durerii, omul nu mai poate desfășura operațiunile inutile de combinare a ideilor, ci lasă simțurilor libertatea de a proiecta ceea ce se petrece în frămîntarea lor. Obiectivațiunile în acest caz poartă toate o marcă organică. Aici este explicația faptului pentru ce toate creațiunile izvorîte din suferință sunt de o sinceritate perfectă. Ele pleacă dintr-o însîngerare durabilă. Mărturisirile suferinții n-au valoare decît dacă dincolo de rînduri vezi pe om, care scrie numai pentru a nu striga. În orice domeniu se pot spune lucruri inventate și citite, numai aici nu. Din acest motiv, tot ce se afirmă în astfel de confesiuni este perfect valabil. Principiul contradicției într-o astfel de complexitate? Sistematică? Dar cine ar îndrăzni să scrie o sistematică a durerii? Toate formulele deplin închegate și lectura a zece biblioteci nu echivalează o experiență intensă a durerii.

Împotriva sentimentalilor și a tuturor acelor care sufăr estetic, realitatea bolii descoperă sensul autentic al durerii și compromite definitiv superficialitatea celor care trăiesc estetic suferința. Toți aceia care consideră micile insatisfacții ale vieții ca suferință, care dau proporții unor contradicții și neliniști spirituale legate de instabilitatea și incertitudinile vîrstei, care se pretind torturați fără perspectiva obsedantă a morții — toți aceștia sufăr estetic, fiindcă în cazul lor nu este vorba de o zguduire permanentă a totalității ființii lor, ci de niște chinuri trecătoare și accidentale

pe care le exagerează o fantezie livrescă, fără un determinant mai adînc.

Întreaga artificialitate a acestora se manifestă în totala inconsistență spirituală, deoarece, fiind afectați exterior și superficial, dizarmonia dintre tendințele intime și cele cîștigate accidental devine fatală. Însăși mila este o suferință estetică, deoarece pleacă din motive străine: este o suferință de împrumut. Suferința pentru altul este sterilă și ineficace. Durerea este reală și adevărată numai la individul care suferă; căci nimeni nu poate suferi pentru altul. O lume întreagă poate să se chinuie pentru destinul cuiva; cu cît îl va schimba?

În suferință omul este absolut singur. Dar nu acea singurătate pe care o inspiră o trăire muzicală, în care plutești într-o fascinantă legănare deasupra lumii, din cauza unei plenitudini interioare excesive, cînd nu mai poți pune frîu unui conținut debordant și te avînți într-o expansiune de voluptoasă nebunie, ci o singurătate în care ești apăsat de existență, în care simți timpul și spațiul ca forțe adverse, detașate esențial de tine, fără a ajunge la sentimentul irealității vieții. Sentimentul pozitivității firii pe care-l încerci în durere nu este acela ce-l trăiești în exaltarea erotică, fruct al integrării în existență, ci acela care rezultă din conștiința unei realități ce se prezintă obiectiv în față. Acestui sentiment al pozitivității se datorește faptul că în durere nu ai senzația absolutei singurătăți, senzație nelipsită în disperare. Dacă marile dureri sunt mute, pentru ce omul devine liric în suferință? Paradoxal! Chiar fiindcă sunt mute și inexprimabile. Nu a atins lirismul expresiile cele mai pure în iubire și trăirea muzicală, stări a căror complexă intimitate nu este susceptibilă de o exprimare rece și obiectivă? Expresia lirică se naște unde un conținut, din cauza unei prea mari energii interne, nu mai poate primi nici o formă. ~~Lirismul indică~~ întotdeauna o infinitate internă. Paradoxul este a vorbi despre durere fără să fii liric. Aceasta înseamnă a fi filosof; ceea ce iarăși este un paradox al existenții.

Infinitatea durerii nu trebuie concepută în genul acelui pesimism care încerca să stabilească superioritatea cantitativă a durerii față de plăcere. Departe de noi intenția

de a umbla cu balanța într-un domeniu atît de intim și de ciudat. Este mai mult sigur decît probabil că durerea e mai frecventă decît plăcerea. Dar nu această apreciere cantitativă importă, ci intensitatea calitativă a trăirii. Or, din acest punct de vedere, toate au margini, numai durerea nu. Senzația că ai intrat de mult în ea provine din excesiva intensitate cu care e trăită. Astfel, durerea nu se poate uita niciodată. A suferi mult înseamnă a cristaliza tot conținutul ființii noastre în jurul ei, a imprima o directivă ce izvorăște din structura organică a acestei ființe. Această organizare a vieții interioare nu este posibilă fără o tehnică a îndurării, fără o artă de a suporta durerea. A învăța să suferi este semnul cel mai elocvent al prezenții unui simț dezvoltat pentru eternitate. Modernii, cărora le lipsește acest simț, în deosebire de antici, nu știu nici să sufere, nici să moară. Nu că modernii ar suferi mai puțin — contrarul e mult mai adevărat — dar măsurînd totul după realizarea concretă și palpabilă în timp, au pierdut simțul împlinirii interioare a omului, ca ființă ce-și măsoară valoarea cu eternitatea. Arta de a suferi, complexul întreg al tehnicii îndurării, pleacă din concepția că durerea reprezintă o cale de purificare, de ardere interioară ce ridică pe om pe un plan cu totul particular față de viață. „Mult i se va ierta, fiindcă mult a suferit." Nu fiindcă a iubit mult. Aceasta înseamnă că prin durere omul cîștigă o anumită excelență în univers și că principiile ce se aplică omului comun pentru celălalt nu mai au valabilitate. I se iartă mult celui care mult a suferit nu numai din acest motiv, dar fiindcă el însuși iartă. Suferința este școala concesivității. A învăța să suferi este a învăța să ierți. De ce ierți? Fiindcă în durere te desprinzi progresiv de lucruri. În disperare, desprins de tot, ierți totul. Omul normal și mediocru, atașat de lumea înconjurătoare, interesat în frămîntările meschine, incapabil de a înțelege stările maladive, nu poate să ierte nimic, fiindcă atașarea de lucruri duce la iluzionare și la un fals absolutism. Toată viața omului normal se reduce în fond la interesul pentru obiect, la viețuirea în stil închis și limitat, la încadrarea în obiectivitate. El așteaptă totul de la timp; de aici rolul surprizei în viața acestuia. Incapabil să se ridice deasupra seriei

temporale, el este un prizonier al cursului demonic al timpului. Şi atunci este explicabil de ce un om care suferă, chiar lipsit de cultură, nu poate fi mediocru. Aceasta cu atît mai mult cu cît a suferi înseamnă a avea destin. Existenţa individului normal, fără marcă subiectivă puternică, anonimă şi ştearsă, este lipsită de destin, fiindcă absenţa oricărei complexităţi exclude orice caracter de unicitate. Or, numai aceia au destin care realizează o formă, o expresiune unică de existenţă.

Fiecare om îşi poartă destinul său fără ca altul să-şi poată lua vreo responsabilitate, întocmai cum în suferinţă eşti singur, nimeni altul neputîndu-şi-o lua asupra lui. Acela care s-a crezut mîntuitorul lumii a fost mai mult decît iluzionat cînd a conceput o răscumpărare a păcatelor sau o preluare a suferinţelor oamenilor. Cu cît suntem mai fericiţi astăzi, dacă s-a jertfit pentru noi? Mîntuire? Dar mîntuirea este o iluzie şi o imposibilitate. Concepţia creştină a durerii este plină de iluzii, căci a suferi pentru suferinţele lumii este tot atît de ineficace, ca şi bucuria pentru bucuriile lumii. Ea nu a înţeles că nu se poate suferi pentru altul şi că este inutil să scoţi pe om din singurătatea durerii. Creştinismul a conceput aceeaşi solidaritate istorică în durere, ca şi în păcat. Toată concepţia absurdă a ispăşirii istorice pleacă de aici. Nu există o viziune mai inumană decît aceea a păcatului. Există vreun păcat pe acest pămînt? Cred că nu. Un fals absolutism moral a făcut din viaţă un păcat. Sunt convins că pentru creştinism viaţa e un păcat. Atunci cînd este imens de greu şi aproape imposibil să spui ce e bine şi ce e rău, acest radicalism al păcatului este revoltător. Sexualitatea, care este expresia cea mai puternică a vieţii, prin care individul se încadrează în ritmul total al acesteia, este ea un păcat? O astfel de afirmare ar fi o crimă împotriva vieţii. Iraţionalitatea organică a vieţii exclude ideea de păcat. Excesiva activitate de apreciere din toate religiile distruge din viaţă ceea ce are ea spontaneitate iraţională şi elan nedefinit. Există şi în durere o pornire înspre o continuă apreciere, dar aceasta numai în fazele embrionare, de dezvoltare a durerii, căci este în structura experienţii îndelungatei suferinţi renunţarea progresivă la morală, în care activitatea de valorificare îşi

atinge expresiunea cea mai vie. Viața este indiferentă conceptelor morale. Dacă soarele încălzește tot așa de bine pe toți, în afară de orice criterii, aceasta nu înseamnă altceva decît că în natura internă a vieții există un sîmbure irațional, care compromite de la început orice încercare de fundamentare metafizică a unei teleologii morale. Anarhizarea conștiinții și răsturnarea tuturor valorilor morale, care își găsesc o expresiune în incapacitatea de a mai formula o condamnare, își au rădăcina într-o rupere a contactului vital normal cu lumea.

Numai cei ce viețuiesc inconștient pot să formuleze o condamnare, deoarece criteriile morale sunt asimilate instinctiv, așa încît absolutismul moral este caracteristic mediocrităților. Viețuirea fără moral, rezultată din depășirea moralei, este o viețuire pe culmi. Inutil de remarcat cît este de periculoasă.

Dacă durerea are un sens? Dar viața însăși are unul? Este absolut sigur că o relativă fericire nu se poate cîștiga decît prin neglijarea naturală, nu prin excluderea voită, a problematicii distrugătoare a finalității. Toți căutătorii de sensuri sunt oameni iremediabil pierduți. Este evident că ne referim la naturile problematice, nu la acelea care au găsit înainte de a căuta. Plecînd cu iluziile moralei în explorarea adîncimilor, te prăbușești, fiindcă este imposibil să nu atingi centrul substanțial al lumii în irațional și prin aceasta ruinezi orice spirit constructiv. Pentru ce acei care au căutat prea mult au sfîrșit prin renunțare sau disperare? Fiindcă este absolut imposibil să găsești în viață un sens a cărui valabilitate să fie evidentă și imperioasă. Să nu se obiecteze prin cazul atîtor problematici care au sfîrșit în experiența religioasă, deoarece aceasta constituie una din cele mai mari renunțări. Și apoi, pe aceștia religia nu i-a înseninat, ci au continuat în învolburarea inițială. Sunt oameni absolut incapabili de fericire pe acest pămînt. Li se poate spune că sunt pe o cale greșită? Ca și cum ar fi responsabili! Sau sunt oameni fericiți și nu știu că sunt? Întrebare ciudată, dar fără temei. De ce este atît de greu să renunți? Trecînd peste caracterul imperialist al vieții care opune o piedică esențială, o renunțare este atît de grea fiindcă ea nu este niciodată integrală, absolută și

rapidă, ci, realizîndu-se progresiv, creează o atmosferă de agonie îndelungă şi voită. Nu poţi arunca viaţa din tine bucată cu bucată, nu te poţi diminua reducîndu-te la iluzie. O renunţare subită, ca un trăsnet, da; însă aceasta nu este posibilă decît prin sinucidere. Viaţa este în tot cazul preferabilă neantului, fiindcă e ceva, pe cînd neantul? Ce motive se pot opune unuia în pragul sinuciderii? Numai motive absurde ca d. ex. să se gîndească la faptul că Dunărea nu curge înspre izvor sau că munţii nu rîd. Voi găsi totdeauna destule motive absurde ca să nu mă sinucid. Vorbiţi de muncă, de progres, de armonie? Prostii.

Numai în naivitate există posibilităţi de fericire; numai în asimilarea în ritmul naiv al existenţii aceasta poate avea un eventual farmec, atunci cînd omul se mulţumeşte cu posibilităţile limitate ale clipei, cînd, în locul perspectivei universalităţii temporale cu toate implicaţiile relativiste, o trăire concretă epuizează farmecul redus al momentului. Există, din punctul de vedere al experienţii subiective, o eternitate în timp şi o eternitate dincolo de timp. Eternitatea în timp vizează infinitatea seriei temporale, procesul ilimitat al devenirii, complexul nemărginit al succesivului, în care demarcaţiile sunt anulate. Eternitatea dincolo de timp este realizabilă prin depăşirea progresivităţii temporale cu ajutorul clipei, care, fiind trăită pentru ea însăşi, ridică pe om în planul unei eternităţi senine, întocmai cum în concentrarea intensă din contemplaţie momentul devine veşnicie. În naivitate clipa devine eternitate dincolo de timp. Pe cînd eternitatea în timp dezvoltă sentimentul insignifianţei, care constituie de fapt o presupoziţie implicită a acestei perspective, eternitatea dincolo de timp creează o atmosferă de împăcare şi de seninătate. Nu este de mirare că într-un astfel de mediu înfloreşte Eros. Pentru întreaga structură a experienţii durerii, prezenţa Erosului ~~este cum nu se poate mai revelatoare~~, întrucît, arătînd cum în durere se falşifică şi se denaturează iubirea, interpretarea suferinţii primeşte noi lumini.

Dacă stările depresive ce se cristalizează în jurul durerii astfel determină fiinţa noastră încît simţim lumea exterioară ca diferită esenţial de noi, ridicîndu-ne astfel pe un

plan străin și rupînd contactul naiv, în stările de exaltare, de viețuire dinamică, a căror cristalizare se desfășură în jurul Erosului, se realizează o trăire nemijlocită, de asimilare naivă în existență, așa încît orice senzație de ireductibilitate dispare, substituindu-se senzația unei afinități structurale dintre om și lume.

Viețuirea nemijlocită rezultă din asimilarea omului în dorința pură, în cultivarea forțelor pasionale fără alt scop decît activarea lor. Prin dinamismul lor devine posibilă integrarea în existență, deoarece în intensitatea dorințelor subiectivitatea este nereflectată, naivă și imediată, deși în iubire întreg conținutul ființii este activ și turburat, dar de o voluptoasă turburare. Impersonalitatea omului în starea erotică și activitatea integrală a ființii lui încetează de a constitui un paradox, cînd se observă că pasiunile din sfera erotică reduc individul la o expresiune intensă și încordată a curentului imperialist al vieții, îl fac prizonier al dinamicii concrete a firii. Iubirea, inconceptibilă și separabilă fără sexualitate, apropie pe individ de esența irațională a vieții. Numai că experiența iraționalului este naivă, în cazul iubirii spontane și naturale, astfel că individul n-are conștiința reflectată a iraționalității. Se explică în acest fel de ce la oamenii la care prevalează simțirea erotică pînă la a le deveni constitutivă, conștiința are un grad minim de realizare. Conștiința n-a apărut în univers decît în urma deficienții vitale, unde viața a avut de suferit o oprire în dinamismul ei, unde s-a întîmplat o consumare a conținutului interior, unde instinctelor le-a slăbit forța și spontaneitatea, provocînd o insuficiență vitală, căreia în mod fatal i s-a substituit ca o compensație, conștiința, a cărei intensitate depinde de dezechilibrul organic și de deficiența vitală, astfel că în cazul durerii, inseparabilă de asemenea fenomene, faptul conștiinții își găsește o puternică expresie. Temperamentele problematice sunt acelea care dovedesc un dezechilibru și un minus vital, ca atare și un grad mai mare de conștiință. Este un fapt impresionant că viața nu se poate cunoaște pe ea însăși decît prin auto-negare. În loc să procedezi rapid și să reacționezi spontan, calculezi infinit, incapabil să te hotărăști în fața mulțimii posibilităților, paralizînd orice avînt embrionar și

distrugînd orice capacitate născîndă. În conştiinţă principiul demonic al lumii se converteşte într-un principiu tragic. Tragicul îşi are rădăcinile în demonic, întrucît tragicul exprimă esenţa lui mai diminuat pe un plan conştient. Un minus de demonic exprimă tragicul. Ceea ce în demonic este pornire nebună de care abia îţi dai seama, fără însă să i te poţi opune, în tragic îţi dai perfect de bine seama, fără ca prin aceasta pornirea nebună să fie mai puţin ireductibilă. Se afirmă greşit că tragicul nu e posibil decît prin depăşirea completă a demoniei vieţii şi ridicarea la absoluta libertate. În acest caz, unde mai este fatalitatea interioară, datul iraţional, care face ca în experienţa tragică să cazi sub determinantul unui element interior şi să se rezolve conflictul în cadrul unei fatalităţi imanente? În natură nu există tragic, fiindcă nu există conştiinţă. La om, eşti conştient de fatalitate, de aici, tragicul. Acesta cîştigă în intensitate cu cît are ca determinant o fatalitate lăuntrică, imanentă, iar nu una transcendentă, deoarece în acest caz ne apropiem mai mult de trist, decît de tragic.

În complexul fenomenelor dezvoltate de prezenţa intensă a conştiinţii, sentimentul pozitivităţii firii are un caracter negativ, adică simt lumea ca existînd pozitiv în afară de mine, dar nu prin participarea mea, ci mai mult prin reflexie, prin considerare şi izolare, separînd astfel obiectivitatea de contactul cu sfera subiectivă. Iubirea dezvoltă puternic simţul pozitivităţii existenţii, prin intima participare la ritmul vieţii, prin asimilarea iraţională în dorinţă. Absolutizarea dorinţii neagă specificitatea individuală a celui ce iubeşte, rămînînd doar o expresie pură a vieţii. Dacă oamenii ar ajunge la o stare de dezinteresare şi reflecţie mai mare, ar trebui să-şi spună în caz de iubire reciproc: iubesc iubirea din tine, sau doresc dorinţa ta, precum iubirea mea, şi dorinţa mea, le iubeşti ca atare.

Sexualitatea reprezintă o totalitate concretă, căci prin ea se obiectivează individual o totalitate supraindividuală, în aşa fel încît totalitatea actual prezentă în formă particulară este absolut revelantă pentru sfera generală a totalului.

În actul sexual, femeia şi bărbatul se neagă pe ei înşişi, realizînd o expresie pură de viaţă. Negaţia în iubire este

o negație voluptoasă, o negație inconștientă pentru totalitatea vieții. Existența nemijlocită pe care o presupune Erosul este o jertfă pentru o totalitate sau universalitate concretă, deși această jertfă nu-și află o presupunere într-un plan intențional. Din acest motiv, există ca o notă implicită în structura lui Eros (întrupat în indivizi), fuga de singurătate, întrucît aceasta prezintă o izolare organică în lume. Căci singurătatea în care se complac de obicei amanții are o semnificație spațială — izolarea în loc — — iar nu singurătatea omului în lume, în orice loc. Și apoi, în iubire este o singurătate în... doi.

Fondul întregii trăiri erotice este tendința înspre solidaritate, cu existența în genere și cu oamenii în particular. Dar nu o solidaritate voită sau concepută, ci una instinctivă, de contact adînc și de productivitate inconștientă.

Entuziasmul, care este un sentiment ce răsare din Eros, dar se îndrumă pe un plan social, avînd rădăcinile pe jumătate desprinse din sexual, manifestă, într-o expresiune cum nu se poate mai puternică, pornirea înspre asimilarea în ritmul unei solidarități universale. Erosul deviat și exprimat în entuziasm atinge paroxismul inconștienții. În el individul, iluzionîndu-se, neagă esența demonică a timpului. Din acest motiv, entuziastul este cel mai naiv și mai fericit. În toate formele trăirii erotice, omul viețuiește absolut, excluzînd organic perspectiva torturantă a relativismului. Nu este a viețui absolut în senzația pe care o încearcă individul în experiența erotică și care-i dă acestuia impresia unei actualități totale a vieții în existența subiectivă? Erosul neagă formele individuale, pe care durerea le potențează, nu în sensul unei creșteri a vitalității, ci a unui grad mai mare de specificitate personală.

Experiența durerii și experiența iubirii avîndu-și rădăcini și orientări divergente, este fatal ca să întîlnim la acei la care întîia prevalează o denaturare a celei de a doua, o excludere fiind imposibilă și indezirabilă. Procesul iubirii la aceștia este lipsit de o evoluție spontană, exterior improductiv, fără abandonare naivă și fără exaltarea voluptoasă continuă. A suferi înseamnă a înăbuși iubirea, care nu e posibilă fără naivitate. Suferința turbură pornirea irațională și distruge farmecul oricărei exaltări erotice. Dacă

sufăr de mici îşi distrug prima iubire, iar a distruge întîia iubire înseamnă a fi pierdut pentru Eros. Căci există o continuitate calitativă internă care se dezvoltă astfel numai cînd evoluţia ei nu întîmpină dificultăţi sau piedici. Atunci, însă, cînd lui Eros i-ai tăiat aripile de la început, ce mai poate rămîne? Durerea distruge afinităţile cu lumea, iubirea le cimentează. Nu este absolut deloc adevărat că bunătatea, atît de frecventă în durere, ar fi o expresie a unei afinităţi adînci cu lumea. Bunătatea nu este iubire, ci este expresia concretă a atitudinii sceptice.

Iubirea lipsită de farmecul senzual este tot atît de nulă ca o femeie fără zîmbet. Şi situaţia este cu atît mai tragică pentru conştiinţa subiectivă, cu cît durerea izbeşte în tinereţe, deoarece în acest caz viaţa este lovită în plină efloresceută, în plină izbucnire. Numai suferinţa desfigurează de orice farmec iraţional tinereţea. Pentru reflecţie tragicul cîştigă în intensitate cu atît mai mult cu cît aceasta revelează originea imanentă a durerii în demonismul vieţii, într-o negativitate intrinsecă. Apropierea de culmile durerii este fatală în urma unei experienţe intense şi durabile a suferinţii. Paroxismul durerii ce se realizează în disperare deschide noi perspective. În evoluţia ei, durerea revelă existenţa; în paroxismul ei, neantul. Revelaţiile disperării sunt revelaţiile neantului.

Azi, anul II, nr. 2, febr. 1933, p. 579—589.

DESPRE VIDUL INTERIOR

Cînd în lume simţi inutilitatea oricărui efort şi cînd timpul nu mai are nici o semnificaţie creatoare, mai lipseşte numai cadrul obiectiv, mediul exterior pentru a avea deplin senzaţia unui vid interior absolut. În acele înserări de iarnă, cînd noaptea roade din zi ca un cancer, cînd prin geam nu ţi se deschide decît perspectiva indefinitului pe un cer monoton şi apăsător, cînd singurătatea devine atît de teribilă, încît te împietreşte într-un extaz paradoxal fără revelaţii, iar sentimentele nu tind nici spre viaţă şi nici spre moarte, rămînînd aţintite înspre monotonia şi indefinitul cerului, în astfel de înserări se realizează condiţia obiectivă a groaznicei senzaţii de vid interior.

Cîtă deosebire de melancolia serilor de vară. În acestea, melancolia e dulce şi păstrează ceva din bucuria neliniştită a întîielor presentimente erotice. Chiar atunci cînd priveşti înmărmurit un cer cenuşiu, senzaţia singurătăţii nu e atît de apăsătoare încît să amuţească gîndul şi să golească simţirea, fiindcă palpitaţia naturii întreţine un ritm de viaţă stăpînită, care nu aşteaptă decît o izbucnire la lumină. Melancolia de vară este corectată totdeauna ziua de o beţie luminoasă, în care sentimentul eternităţii vieţii creşte ca o floare naturală.

Înserarea nu înseamnă o sombrare, ci mai repede un mediu pentru un vis erotic. În serile de iarnă, dimpotrivă, ai impresia unui prizonierat într-un cerc monoton şi inexpresiv. A privi un cer de iarnă este a nu avea nici o speranţă, a nu mai dori nimic, a fi suspendat iremediabil

într-o lume fără sens. Senzaţia de vid interior rezultă din incapacitatea de a te ataşa de vreun obiect, de vreun aspect, dintr-o singurătate glacială, inexpresivă şi monotonă. A simţi cum uniformitatea şi monotonia trec prin tine ca un curent care te apasă şi te îneacă, cum nu poţi rezista la nimic şi cum nu găseşti nici o seducţie care să te fure, a simţi timpul ca o imensă stîncă a cărei rostogolire n-o poţi evita, este a ajunge la un aşa grad de purificare lăuntrică, încît viaţa şi-a pierdut conţinuturile. Perspectiva cerului de iarnă, în loc să te înalţe, să-ţi dea o senzaţie de înălţime, te limitează şi te epuizează. Senzaţia vidului interior nu rezultă dintr-o perspectivă şi nici dintr-o trăire a infinităţii. Vidul este o infinitate goală; adică nimic. Suprema limitare, suprema îngustime, cînd nimicul interior duce la negaţia infinitului. Ce infinit poate fi acela care nu-ţi provoacă ameţeli?

Discobolul, nr. 7—8, mart.—aprilie 1933, p. 7

DESPRE ADEVĂRATA AGONIE

De cîte ori mă gîndesc la semnificaţia proprie agoniei, îmi apare tot mai vidă discuţia în jurul experienţelor spirituale. Şi cum să nu-mi pară vidă această discuţie, cînd experienţele spirituale de care se vorbeşte atît nu angajează pe nimeni, nu distrug şi nu purifică pe nimeni. O experienţă adevărată ori este o chestiune de viaţă şi de moarte, ori nu e nimic. Nu pot concepe o experienţă serioasă care să nu angajeze un destin, care să nu poată omorî în orice clipă. Sunt nule toate discuţiunile în jurul incertitudinilor spirituale, deoarece acestea nu indică decît o efervescenţă trecătoare, fără o bază organică şi fără rădăcini în cea mai substanţială intimitate a fiinţii. Ar trebui isprăvit odată cu incertitudinile legate de vîrstă şi de sex, să le acceptăm cu dispreţ sau resemnare şi să căutăm adevăratele frămîntări la cîţiva, la acei care pot muri în fiecare clipă din cauza experienţelor lor, la care toate neliniştile pleacă dintr-o zonă intimă şi durabilă de existenţă, de unde orice experienţă este un risc şi o boală. Mi-e scîrbă de toate acele experienţe legate de lecturi şi de întîmplări, de frămîntări accidentale, rezultate din motive exterioare. Adevăratele trăiri ori sunt dramatice, ori sunt inutile şi nule. Sunt oameni care găsesc o satisfacţie în a experimenta succesiunea inutilă a trăirilor şi care prin acest fapt n-au depăşit o înţelegere estetică a vieţii interioare, cea mai nulă şi mai sterilă înţelegere. De altfel, am ajuns la concluzia că toate trăirile care nu pleacă dintr-o suferinţă intensă sau dintr-o maladie organică nu pot depăşi stadiul

estetic, fiindcă ele nu pleacă dintr-o interioritate bogată, ci dintr-o regiune periferică. Esteticul este periferic prin definiție, deoarece el niciodată nu poate fi dramatic.

*

Învîrtindu-se, *nu mistuindu-se*, astfel printre experiențe spirituale, vă mai mirați pentru ce în interpretarea agoniei au adus același estetism și aceeași superficialitate? Astăzi întîlnești la orice colț de stradă un individ care să strige emfatic: „Agonia mea!", ca și cum s-ar putea vorbi de o experiență a agoniei în sensul în care se vorbește de experiențele spirituale. Se spune: agonie înseamnă luptă! Dar luptă între cine? Căci dacă e vorba de acea luptă din pasiunea de a lupta, dintr-o voluptate pur eroică sau dintr-un estetism al acțiunii, apoi aceea nu e agonie. A lupta dintr-un sentiment al gratuității și al inutilității, dintr-o exaltare sau dintr-un extaz al tensiunii ca atare, din bucuria încordării sau din încîntarea paroxismului, este a anula din esența dramaticului fenomenul prăbușirii și al iremediabilului iar din agonie caracterul ei de luptă absolută. Dacă moartea este imanentă în viață, atunci agonia nu este decît lupta ce se petrece în om, între viață și moarte, pentru prevalarea uneia. Or, în agonie totdeauna prevalează moartea. Există în viața omului o mulțime de *momente agonice*, o mulțime de clipe în care se dezbate dureros procesul dintre viață și moarte. Agonia din urmă, în care moartea triumfă definitiv asupra vieții, este, însă, aceea în care momentele agonice ating o expresiune și o încordare pe care nici nu le putem bănui. Deși mai puțin intense și mai puțin dureroase, celelalte momente agonice pe care le ai în decursul vieții, destul de frecvente la unii chiar din tinerețe, nu sunt totuși lipsite de dramatism. Căci în orice moment agonic simți cum moartea a mai înghițit ceva din viața ta. Nu trebuie să intri definitiv în ghearele morții pentru ca să ai această simțire, deoarece fenomenul imanenții morții în viață exprimă această actualitate a morții în diferite grade. Orice agonie presupune această actualitate, care este atît de *vie*, încît omul simte în momentele lui agonice cum moartea este mai tare decît viața. Decît, procesul acesta presupune o luptă, o luptă care nu poate fi decît absolută, fiindcă se dă cu moartea.

Or, moartea este singurul lucru sigur și absolut din această lume, singurul lucru peste care nu se poate trece, de care nu poate să-ți fie decît frică și în fața căruia nu poți avea decît sentimentul paradoxal și nelămurit al unei scîrbe sublime. Tensiunile și luptele zilnice se desfășoară într-un cadru limitat, cu perspective reduse și cu determinante mărunte, așa încît speranța triumfului este totdeauna prezentă. Dramatismul lor este de natură pur exterioară, el nevizînd nici o rezolvare finală. Dimpotrivă, dramatismul agoniei rezultă din viziunea rezolvirei finale, unde triumful absolut al morții înseamnă înfrîngerea absolută și iremediabilă a vieții. Complexitatea momentelor agonice rezultă din caracterul lor apocaliptic. Nu există agonie adevărată fără elemente apocaliptice, deoarece orice agonie se desfășoară cu perspectiva mai mult sau mai puțin puternică a unui sfîrșit absolut. O metafizică a agoniei ar trebui să arate că orice sfîrșit de existență individuală indică simbolic un sfîrșit al existenții în genere și că imperialismul vieții în lupta lui cu moartea își va frînge iremediabil elanul. Adevărată agonie nu este acolo unde viața primește pasiv să fie consumată de moarte, ci unde ea rezistă — deși numai trecător — asaltului marei negativități a morții, care n-are alt sens în lume decît să desfășure procesul de intrare în neant. Numai lupta dintre viață și moarte poate caracteriza adevărata agonie. De aceea am amintit de *destin*, atunci cînd am vorbit de agonie față de diletantismul și superficialitatea așa-ziselor experiențe spirituale. Căci agonia, adevărata agonie, angajează întocmai cum angajează clipele din urmă. Și ce este agonia altceva decît o anticipare a clipelor din urmă? Agonia finală va exprima numai cu intensitate mai mare aceste clipe agonice și va adăuga peste actualitatea lor un plus de tristețe și de deznădejde. Și cînd mă gîndesc că unii au putut concepe o agonie fără problema destinului și fără problema morții! Dar nu poți avea experiența agoniei fără curajul și frica momentelor din urmă. A bătut ceasul cînd trebuie să terminăm cu atîtea experiențe spirituale, pentru a rămînea la momentele agonice, în care nu te mai poți frămînta fără să pierzi totul.

România literară, anul II, nr. 64, 6 mai 1933, p. 4.

ÎMPOTRIVA OAMENILOR INTELIGENŢI

Aş vrea să dezvolt toate rezervele mele de pasiune, otravă şi bestialitate pentru a exploda împotriva unei categorii de oameni, favorizată pe nedrept şi supravalorificată din superficialitate. Toţi aceşti oameni „inteligenţi", subtili, clari şi uscaţi trebuiesc demascaţi pentru a le descoperi nulitatea, sărăcia lăuntrică şi deficienţele spirituale. Le lipseşte acestor oameni, care operează numai cu formule şi se complac numai în discuţii şi diferenţieri, o zonă profundă de viaţă spirituală, un chin organic şi o tortură esenţială, din care să răsară mari efervescenţe şi explozii pline de energie şi de conţinuturi debordante. Căci este aproape o incompatibilitate între o viaţă spirituală profundă şi jocurile inutile ale inteligenţii (fie ea tip franţuzesc, românesc etc.). Nu există viaţă spirituală adîncă fără o prezenţă de antinomii în organic, fără o dialectică ai cărei termeni nu sunt sintetizabili decît după ce s-au distrus de prea multă tensiune şi de prea mult dramatism. Adevărata dialectică a vieţii este o dialectică demonică şi agonică, în faţa căreia viaţa apare ca o şerpuire într-o eternitate de noapte cu fosforescenţe ce amplifică şi mai mult misterul.

Fecunditatea vieţii spirituale ţine de dramatismul ei complex, de contradicţiile ei intime, care toate răsar din cel mai adînc fond al subiectivităţii. Nu ştiu dacă, în structura originară vieţii, antinomiile şi tensiunile se menţin în aceeaşi fierbere. Este, însă, sigur că în viaţa spirituală şi istorică acest dramatism este de o mare complexitate,

pe care o putem experimenta cu toţii, ca părţi ale acestei vieţi. Nu pot concepe o viaţă spirituală fără participare şi frămîntarea unei subiectivităţi totale şi organice. Din acest motiv, toate experienţele spirituale de stil mare privesc *destinul*, avînd un caracter de universalitate, pe care nu-l poate avea decît experienţa personală, cînd se adînceşte pînă în regiunea primordială şi a originarului. Cum eu pun orice experienţă mare în legătură cu problema morţii, atunci oricine înţelege că nu mai poate fi vorba de *jocuri*, ci de destin. Paroxismul vieţii spirituale îl atingi atunci cînd ai sentimentul că mori din cauza tuturor trăirilor, că mori din cauza iubirii, a singurătăţii, a disperării etc. Va trebui obiectivat acest sentiment pentru ca oamenii să înţeleagă ce rădăcini profunde are pesimismul şi cît de complicat e drumul ce te face să accepţi cu cea mai otrăvicioasă voluptate concepţia unor imanenţe a[le] demonicului în lume. Acestea nu sunt jocuri, ci tragedii. Ce tragedii găsiţi, însă, la acei indivizi uscaţi pentru care subtilităţile vide constituie singura preocupare? Pe aceşti oameni inteligenţi îi găsesc fazi şi neinteresanţi, deoarece le lipseşte acestora o marcă vitală, un element originar şi esenţial, un ritm bogat şi încordat. Afirmaţiile pe care le fac nu-i angajează, nu-i dor şi nu plesnesc din cauza lor, nu vizează nici o rană iremediabilă sau o afecţiune organică. Spirite de salon, făcute din dorinţa de a epata, superficiali, destul de simpatici în relaţii, dar nuli ca fond lăuntric, lipsiţi aproape total de o afectivitate profundă din care să izbucnească marile intuiţii şi marile transfigurări. Că sunt eminamente sterili, lipsiţi de posibilităţi de creaţie, că le lipseşte atitudinea, aceasta este evident. Ar trebui stîrpită această categorie de oameni care n-are decît inteligenţă. Astăzi, este timpul gînditorului existenţial şi organic, acela pentru care gîndul este necesitate şi risc.

Vor trebui distruse toate schemele rigide şi fade, toate formele şi sistemele de valabilităţi abstracte, toate categoriile şi principiile regulative, pentru ca, pe această mină a unei inteligenţe uşoare şi superficiale, să ridicăm o lume de haos iraţional, în care să putem muri de extazul propriei noastre nebunii, o lume în care accesul demonicului să fie atît de direct, încît să murim exaltaţi în vîrtejul demonic

al lumii. Şi dintr-o astfel de perspectivă, ce mai rămîne din formele vide pe care ni le oferă aceşti oameni cu inteligenţa lor plictisitoare?

Praful să se aleagă, căci n-am nimic de regretat, decît că lumea aceasta nu e la apocalips.

Trebuie să dezvoltăm în noi tot ceea ce alcătuieşte specific şi barbar, în spanioli, germani şi ruşi, să lichidăm cu sentimentul francez al existenţii, cu acea claritate care nu luminează nimic, săracă în raze fără să aibă cel puţin seducţiile luminii crepusculare. Mă cuprinde o bucurie vecină cu nebunia cînd mă gîndesc că în viitor s-ar putea naşte o cultură din elemente spaniole, germane şi ruse, o cultură a cărei fluiditate n-ar fi cristalizată în forme, ci s-ar menţine într-o efervescenţă, într-un dinamism extraordinar. O cultură de extazuri, de nebuni şi de viziuni. Tot ceea ce este gotic, baroc, barbar, pervers şi sublim s-ar desfăşura în cea mai splendidă cultură şi care ar fi în acelaşi timp negaţia „culturii" în sensul de pînă acum. Tot ceea ce este, în aceste culturi, dizarmonie, antinomii, contradicţii, „*Formlosigkeit*", ar creşte ca într-o înălţare de valuri pentru a da naştere unei apoteoze a nebuniei, a vieţii silită să trăiască la temperatură înaltă.

Şi mă gîndesc nu fără melancolie că noi, românii, în loc să intrăm într-un ritm mai trepidant de viaţă, mai dureros şi mai intens, am rămas la o formă fadă de cultură de oameni inteligenţi şi sterili.

Ce mi-aţi făcut cu „inteligenţa" românească? Ce aţi creat? Oamenii inteligenţi de tip atît de superficial nu mai au ce căuta într-o cultură a viitorului. „Inteligenţa" este o plagă a culturii româneşti. Le lipsesc în mod organic acestor oameni pasiuni mistuitoare, conflicte dramatice şi dureroase, nebunia şi elanul. De aceea, le lipseşte şi disperarea, precum le lipsesc toate marile intuiţii din care

răsar adevăratele creații. Nu aștept nimic de la inteligența românească, fiindcă știu că orice surpriză este iluzorie. Dar voi izbi cu toată furia împotriva oamenilor inteligenți de la noi, pentru a le releva vidul. Sunt convins că oamenii inteligenți au devenit inutili. Din acest motiv, voi face apologia barbariei, a nebuniei, a extazului sau a neantului, dar a inteligenții, nu.

Discobolul, nr. 9, mai 1933, p. 1–2.

Este unul din elementele tristeţii mele de a nu putea determina decît negativ realităţile autohtone. Entuziasmul şi facilitatea îşi găsesc o aproximativă justificare numai în ordine socială şi politică; în ordinea spirituală, dimpotrivă, un vid total îndreptăţeşte cel mai exagerat pesimism şi cea mai serioasă neîncredere. De aceea, e de la sine înţeles că nu pot vorbi de o sensibilitate tragică generalizată la noi, răspîndită într-o sferă mare şi creînd atmosferă, ci numai de o sensibilitate tragică la cîţiva indivizi. Or, aceasta e tragic şi compromite orice elan şi orice încîntare pentru realităţile româneşti. Fecunditatea şi productivitatea unui fenomen ţine de derivarea lui din zone iraţionale, profunde şi anonime, iar nu din efervescenţa şi dinamismul indivizilor izolaţi, crescuţi şi asimilaţi în alte culturi. Separarea radicală dintre pătura cultă şi ţărănime n-a dus, spre marele nostru regret, la o excelenţă a păturii culte, ci slabele posibilităţi ale ţăranului nostru s-au continuat în pasivitatea şi blazarea superficială a intelectualului român. În Spania, acelaşi fenomen al separării, al disocierii straturilor sociale a avut consecinţe mult mai puţin defavorabile, contrar afirmaţiilor lui Ortega y Gasset, care vorbeşte, în mod cu totul nejustificat, de o continuă decadenţă a Spaniei, de la origine şi pînă azi. Este, pentru orice om cu simţ istoric, de o mie de ori mai legitimată afirmaţia după care noi am trăit într-o continuă inexistenţă, decît că spaniolii ar fi vegetat într-o decadenţă imanentă fiinţei lor istorice.

Credința mea, la care țin foarte mult, este că diferențele de proces și de evoluție istorică își găsesc o explicare în dispoziții constituționale și structurale specifice. În aceleași condițiuni și configurații sociale, în același cadru de orînduire formală, Spania a produs pe Sfîntul Ioan al Crucii și pe Sfînta Tereza, pe cînd România n-a produs nici un sfînt.

Opacitatea românului pentru înțelegerea vieții ca tragedie își găsește deci motivul esențial într-o deficiență constituțională, într-un defect de esență și conformație psihică. Astfel, titlul acestui articol este de o ironie evidentă, direct sesizabilă.

Tragicul situației noastre este că nu putem vorbi de un curent spiritual sau de o atitudine morală fără să ne numărăm, fără o aritmetică a indivizilor și a valorilor. Aceasta dovedește că fenomenul este trăit prin indivizi izolați, discontinuu, fără o participare totală, semnificativă și revelatoare. Fără să vrei, ești silit să pronunți cîteva nume: Blaga, Eliade, Manoliu și Holban. Nu mai poții determina atunci tragicul ca esență, ci numai legat de diversitatea expresiilor individuale, de forme particulare de realizare.

Dacă tragicul în generația antebelică rezulta din neliniștea și complexul de antinomii al viețuirii istorice a omului, al antagonismelor sociale și al inadaptabilității, tragicul în generația noastră rezultă din conflicte mai adînci, are o coloratură pronunțat metafizică, structura lui fiind legată de universalitatea destinului uman. Tragedia acelei generații antebelice era oarecum exterioară, căci avea la bază numai dualismul individ-societate, cu prevalența categorică a termenului din urmă, căruia i se recunoștea mai multă realitate și mai multă consistență decît întîiului, pe cînd esența interioară a tragediei în concepția noastră, rezultată din tensiunea și intensitatea paradoxală a dualismului om-existență, își află o rațiune în dramatismul viețuirii metafizice a individului. Tragedie nu trăiesc decît acei

care simt iremediabilul în dialectica vieții și care, deși au conștiința acestui iremediabil, nu renunță totuși.

Viața ca tragedie n-o pot trăi decît aceia pentru care elementele negative din viață nu sunt impedimente în calea trăirii și pentru care fatalitatea nu este *m o a r t e*, ci *d r u m* înspre moarte.

Abecedar, anul I, nr. 13—14, 3—10 aug. 1933, p. 1—2.

CULTURĂ ȘI VIAȚĂ

Există o categorie de oameni care n-au curajul de a trăi, care nu îndrăznesc să-și mărturisească durerile sau să lupte cu insuficiențele lor proprii într-o dramatică adversitate și care, dintr-o pudoare metafizică, evită marile probleme și fug de ultimele consecințe. Împotriva acestei pudori metafizice, care-și oferă rădăcinile într-o obscură deficiență vitală și într-un nemărturisit sentiment de inferioritate, trebuie să ne intensificăm noi ura, împotriva acesteia trebuie să izbucnim necrutători, într-o violență implacabilă. Trebuie să avem curajul ultimelor consecințe, chiar dacă acest curaj ne-ar duce dincolo de cultură. Și de ce nu ne-am bucura cînd avîntul nostru ar depăși cultura și ne-ar deschide zone de existență originare, primordiale, de o calitate intrinsecă și nederivată? Dacă prin cultură se înțelege stil, formă, echilibru armonios și un sistem cristalizat și consistent de valori, atunci mai avem ceva de așteptat de la cultură? Destinul nostru implică fenomenul culturii numai ca o etapă. Numai aceia au destin care vin cu o fatalitate în cultură și continuă cu această fatalitate dincolo de cultură. Cine a simțit ceea ce înseamnă barbarie și apocalips își dă imediat seama de ceea ce înseamnă depășirea culturii și plictiseala de cultură.

Ceea ce este revoltător la așa-zișii culturali și care condamnă filosofia vieții este fuga lor de datele biologice primare, de fatalitățile vieții, de sîmburele metafizic al acestei vieți, față de care toate valorile spiritului și ale culturii sunt numai elemente derivate și de o deconcertantă istori-

citate. De ce nu vreau ei să înţeleagă caracterul *simbolic* al culturii, complexul de simboluri ca un fenomen ce ne închide accesul ontologic al fiinţii? Toţi aceşti culturali nu vreau să vadă dincolo de simboluri, ci le acceptă ca atare, autonome şi consistente, închegîndu-le în structuri fixe şi impermeabile, de o scandaloasă rigiditate. Şi astfel se învîrtesc ei în cultură ca într-o lume de forme reci, sterile şi nevitalizabile.

Culturalilor, orice elan exagerat li se pare un atentat împotriva culturii; orice tendinţă de înţelegere intuitivă a iraţionalului, ca o deviere reprobabilă din cadrele culturii. Închistaţi în cultură, refuză o înţelegere a vieţii, le e frică de datele originare ale vieţii şi numesc platitudine tristeţea de a fi constatat insuficienţele organice ale acestei vieţi. A-ţi pune problema sensului acestei lumi sau a face o apreciere asupra condiţiei tragice a omului în existenţă li se pare o indiscreţie inadmisibilă, o avîntare sterilă şi inutilă. Pentru ei, cultura înseamnă o apărare, o limitare a problemelor, o artă a discreţiei, o stilizare şi o formalizare a vieţii, din care este o absurditate să ieşi. Decît, să avem mîndria acestei absurdităţi, pasiunea infinită a excesului, a demoniei şi a nebuniei metafizice. *Pudoare metafizică* şi *nebunie metafizică*, iată termenii unui dualism, dintre care întîiul te poate duce la mediocritate, iar al doilea la sinucidere. A te pasiona de filosofia vieţii înseamnă a avea în fiecare moment conştiinţa începutului şi conştiinţa sfîrşitului, înseamnă a fi barbar şi apocaliptic. Poziţia comodă şi suficientă în simbolismul culturii, satisfacţia de valorile date, eliminarea misterului din cadrul unei problematici, încîntarea în finit şi acceptarea formei ca pe un absolut nu pot duce decît la o existenţă confortabilă, neinteresantă, echilibrată şi sterilă. Se spune: ce rost au problemele d-voastră, dacă după ele n-aţi ajuns decît la biologie? Dar oare biologia să fi fost înfundătura noastră? Unde sunt transfigurările, sentimentul muzical al existenţii şi voluptăţile stărilor aeriene combinate cu cele de tristeţe şi dramatism? Biologia noastră este o biologie transfigurată, întunecată şi adîncită de nopţi, de mistere, de chinuri şi iluminată de extaze, de beatitudini şi de visuri. Destinul

nostru izvorăşte din confuzia aceasta primordială şi din acest haos iniţial. Dispreţuiesc scepticismul uşor al oamenilor care consideră problema morţii, a neantului etc. ca irelevante şi nefecunde pentru o atitudine de viaţă. Dacă a fi „cult" înseamnă a trece pe lîngă aceste probleme, atunci praful să se aleagă de cultură şi de toţi aceia care se anemiază în ea.

Rampa, anul XV, nr. 4728, 15 oct. 1933, p. 4.

I. BRUCĂR: *FILOSOFI ȘI SISTEME*

De cîte ori citesc cărți românești de filosofie, încerc un sentiment melancolic, deoarece simt cum autorii au renunțat la problematica lor personală, pentru a informa lumea de la noi despre orientările filosofice străine. N-ar fi mai salvatoare creația propriu-zisă, decît cea mai magistrală expunere? Prețuiesc infinit mai mult un fragment filosofic avînd un caracter personal sau un eseu de atitudine, decît o carte savantă și erudită, precum prețuiesc tot atît de mult filosofia lirică unei filosofii obiective sau constructive. De ce să renunțăm la problemele noastre pentru a ne adapta unui mediu incult? Problemele trebuiesc puse personal și cu perspectiva eternității, chiar dacă nimeni din această țară pasivă și incultă nu s-ar interesa de ele. Nu știu dacă d-l Brucăr, un spirit atît de subtil, ajutat de o informație întinsă și serioasă, are sau nu regretul de a fi renunțat pînă acum la expunerea unei problematice personale. Ne-o va prezenta în viitor? Studiul introductiv al cărții *Filosofi și sisteme*, tratînd despre interpretarea filosofiei, ne dă tot dreptul să sperăm în apariția apropiată a unui sistem de filosofie. Nu numai studiul asupra interpretării filosofiei este o contribuție personală, dar și celelalte asupra lui C. Rădulescu-Motru, Spaier, Liebert, Husserl, Rickert, Blaga, Bergson și Fiedler sunt îmbibate de elemente personale. Interpretarea filosofiei constituie o încercare foarte interesantă de a cîștiga o viziune esențială a sistemelor de filosofie, dincolo de considerații de ordin istoric și psihologic. O încercare analoagă de interpretare

a filosofiei a făcut Dilthey, care, însă, a rămas prea mult prizonierul unui istorism perimat. Găsesc studiul d-lui Brucăr, bazat pe o sinteză dintre fenomenologie şi filosofia axiologică a lui Rickert, mai igenios decît cel al lui Dilthey, atît de apreciat în Germania. În deosebire de istoria filosofiei care studiază sistemele empiric, dinamic şi temporal, concepţia d-lui Brucăr prezintă o viziune verticală şi perspectivistă a sistemelor, în afară de orice transformare sau dinamică istorică. Sistemele sunt prezentarea concretă a unor valori transcendentale, obiectivările unor realităţi de natură ideală, pe care în viziunea esenţială, scoţîndu-le din încadrările temporale şi istorice, le prezintă într-o structură actuală. Multiplicitatea sistemelor în formele diferenţiale pe care ne-o prezintă istoria, interpretarea filosofiei o simplifică în tipuri originare, de o complexitate concentrată şi expresivă.

Consideraţiile d-lui Brucăr asupra filosofiei sunt destul de sugestive şi interesante, pentru a bănui din ele sensul unei construcţii viitoare de stil personal, pe care o aşteptăm de la d-sa.

Azi, anul II, nr. 3, oct. 1933, p. 781–783.

AL. DIMA: *ASPECTE ŞI ATITUDINI IDEOLOGICE*

Trebuie să mărturisesc preferința mea pentru cărțile pline de învolburare, de haos și de dezorganizare, care întrunesc lirismul cu substanțialitatea și unifică gîndul cu simțirea, fără să atingă o cristalizare formală sau o precizie lineară. Din acest motiv, lectura acestor cărți nu este un prilej de reconfortare sau de echilibru interior, pe care le găsești aproape totdeauna în cărțile clare, lineare și armonice. Cartea d-lui Dima face parte din categoria acestora din urmă. O carte scrisă clar și elegant, de o arhitectonică bine definită, care dă impresia de ceva împlinit (ceea ce este uneori un defect, iar altă dată o calitate). Poziția spirituală a d-lui Dima se încadrează în linia orientării d-lor Motru, Vianu, Ralea, Cioculescu, de care îl leagă în primul rînd reacțiunea împotriva iraționalismului contemporan, a exaltării romantice și a subiectivismului. Că atitudinea categoric intelectualistă îl duce pe d-l Dima la deprecierea totală a misticei, eu n-am decît să regret. Sunt de acord cu d-sa, atunci cînd judecă istoric, adică atunci cînd vorbește de infecunditatea unui import mistic pentru realitățile noastre naționale. De altfel, teza d-sale s-a adeverit, căci mișcarea noastră mistică a dispărut mai curînd decît credeam. Unde mă despart de dînsul este în discuția principală, care elimină experiența mistică din cadrul culturii, prezentînd-o ca un rest de primitivitate. Aceasta s-ar manifesta și în faptul că ea este un produs al aurorii culturilor, cînd ele nu s-au separat de formele

vieţii primitive. Pentru mine, mistica e compatibilă cu mai mare rafinament. Dovadă este frecvenţa acestei experienţe în perioadele de decadenţă ale culturilor. Apreciez misticismul, dar în special creaţiile marilor mistici, pentru tensiunea înaltă la care menţine omul, pentru excesul de lirism şi pentru acea exaltare intimă a subiectivităţii, care împrumută experienţii mistice o complexitate deconcertantă. Dar d-l Dima nu o dată găseşte cuvinte de depreciere a lirismului.

Cred că este un merit mare al cărţii d-lui Dima de a fi încadrat problemele noastre într-o problematică europeană. Iată de ce găsesc studiul d-sale asupra crizii culturii româneşti destul de substanţial şi de revelator pentru a interesa cît mai multă lume. Care sunt simptomele crizei culturii contemporane? Lipsa unei valori etice de structură normativă, directoare; lipsa de unitate organică a acestei culturi; pătrunderea misticismului oriental şi primatul economicului care desconsideră tot mai mult valorile — observă d. Dima — au devenit în România mult mai grave. „Faptul împrumutului, apoi, creează culturii româneşti un conflict între valorile materiale străine şi fondul naţional, deschizînd astfel o rană adîncă şi perpetuă în corpul acestei culturi" (p. 43).

Singura salvare a culturii româneşti consistă după d-sa într-un proces intens de autohtonizare şi într-o cultivare a idealurilor naţionaliste şi activiste. Între *Mioriţa* şi *Toma Alimoş*, momentul istoric cere energia celui din urmă. Dar eu îl întreb pe d. Dima: cum să realizezi o autohtonizare, cînd fondul nostru naţional este atît de inconsistent şi de fragil? Cum să realizezi autohtonizarea într-o ţară care n-are destin? Românul nu atinge nici contemplativitatea din *Mioriţa* şi nici imperialismul din *Toma Alimoş*.

Azi, anul II, nr. 3, oct. 1933, p. 781—782.

TENTAŢIA POLITICULUI ŞI A JERTFII

Oscilaţia între preocupările cele mai detaşate de actualitate şi între necesitatea de a lua o atitudine imediată în consumarea unui proces istoric dezvoltă în conştiinţa unora din intelectualii de azi o frenezie ciudată, o iritare constantă şi o tensiune enervantă. Căci astăzi este imposibil să te mai menţii într-un cerc determinat de probleme, într-o sferă bine delimitată de valori, ci eşti silit să îmbrăţişezi structuri diferite de valori, planuri diametral opuse care nu pot fi trăite fără ca accesul lor să nu provoace o furie neliniştitoare. Cine nu se simte dominat de un impuls spre o vastă mobilitate, acela nu experimentează nimic din drama omului contemporan, aruncat într-o pluralitate de forme divergente pe care nu le poate sintetiza unitar în trăirea sa. Trecerile rapide de la probleme religioase, artistice etc. la probleme politice, care toate astăzi s-au disociat şi s-au cristalizat autonom, te aruncă irezistibil în alt spirit, în altă atmosferă şi te obligă la o multiplicitate de atitudini contradictorii. Tot farmecul neliniştitor al omului de azi consistă în contradicţia lui intimă, în incapacitatea lui de a realiza un stil armonios. O mobilitate dramatică îl azvîrle şi-l rostogoleşte din înălţimi în prăpăstii şi din toată existenţa lui nu face decît o serie de surprize. Un polimorfism, ce nu se naşte numai din oscilaţii între sfere diferite de valori, ci şi dintr-o afirmare a neliniştii, ca expresie constituţională a omului. Amestecul, în psihologia omului contemporan, a unei ardori pasionate cu o încordare disperată şi un ethos mesianic îmi trezeşte

o nemărginită admirație. Ar fi o mare greșeală să se vorbească de dezabuzare sau de un scepticism comod.

Oare toată pasiunea nebună din noi nu este atît de puternică încît, în culmea celei mai groaznice deznădejdi, să ne avînte în conștiința propriei noastre misiuni? Cu toții am negat prea multe lucruri pentru a putea fi numai sceptici. Numai acei oameni pot fi creatori care sunt arși de o pasiune atît de intensă, încît au senzația că mor.

Îndoiala simplă, oricît de durabilă ar fi, este sterilă, aproximativă și inutilă, precum steril, aproximativ și inutil este orice spirit critic, izvorît fatal din îndoială. Să ne bucurăm toți cei care suntem prea încordați pentru a fi lucizi și prea debordanți pentru a fi comozi. Întreg eroismul nostru pornit dintr-o zăpăceală dinamică, dintr-o frenezie oarbă și apocaliptică, dintr-un elan tumultuos și din văpăi irezistibile, să realizeze ceea ce impotența rațională, spiritul critic, scepticismul și toate îndoielile acestei lumi nici n-au putut bănui.

Viața nu e un spectacol și nici un joc. În lumea în care unii mor fără să fi cunoscut victoria, în care unii se sacrifică din disperare, iar alții urcă din iubire toată scara renunțărilor, în această lume în care nedreptățile sunt eterne și imanente în suferințele arzătoare și infinite, mai putem zîmbi și ne mai putem juca, mai avem dreptul să facem numai considerații? Nu-ți vine mai bine să renunți la cărțile ce le citești sau la cărțile pe care le scrii, la toate ideile de bibliotecă și la toate voluptățile muzicale, la gînduri, la femei și la visuri, pentru a te înregimenta într-o cruciadă împotriva tuturor nedreptăților umane, împotriva a tot ce a rezultat din obrăznicia și megalomania omului, împotriva a tot ceea ce nu e puritate, dezinteresare și eroism? Căci m-a apucat o pasiune nebună pentru tot ce e pur și nefalsificat, în lumea asta de indivizi acri, sceptici, murdari, incapabili de sacrificii.

Să plecăm, fraților, într-o cruciadă teribilă și avîntată, împotriva putregaiului uman, împotriva tuturor idealurilor moarte care ne înăbușă elanurile noastre și împotriva tuturor formelor care ne apasă misiunea noastră. Am disperat prea mult pentru a nu ne consuma în flăcările unei credințe. Și dacă credința noastră n-ar fi decît

avîntul nostru exaltat, de abandonare în viaţă şi moarte cu egală pasiune, dacă n-ar fi decît o barbarie de oameni inculţi sau de oameni distinşi de cultură, nu este ea totuşi o credinţă, prin care obscurităţile fiinţii noastre devin tot atît de creatoare ca şi luminile noastre? De ce să nu fim mîndri de frenezia noastră, de apocalipsul nostru intern, de pornirea noastră pasionată, de ardoarea noastră eroică? De ce să nu ne bucurăm cînd văpăile dorinţii noastre de sacrificiu înving tristeţile, bolile sau măruntele noastre resemnări? Renunţări, da! dar nu resemnări. Cine renunţă înseamnă că are prea mult de dat; cine se resemnează n-are nici măcar ce primi!

Vremea, anul VII, nr. 321, 14 ian. 1934, p. 1.

MELANCOLII BAVAREZE

I

În fiecare zi am impresia că bavarezii trebuie să moară de prea multă sănătate. Grași, satisfăcuți, cu privirea neinteresantă, dilatați de bere și bonomi, ei îți oferă imaginea unei fericiri plate și zadarnice, a unui echilibru și a unei normalități rușinoase. Te întrebi înmărmurit ce-l poate atrage pe acest cetățean mulțumit să asculte, dacă nu în fiecare zi, în tot cazul în fiecare săptămînă, muzica lui Wagner sau Beethoven? N-am reușit să înțeleg pasiunea muzicală la oameni atît de mediocri ca stil de viață, la acești oameni care pot dormi liniștiți după ce-au ascultat o simfonie de Beethoven. Privirea lor calmă și placiditatea oferă un contrast ofensator cu dinamismul halucinant și torențial al muzicii germane, a cărei adîncime nu se datorează puțin unei invazii sonore, unei irupții iraționale de sonorități, în fața cărora însăși plenitudinea ta lăuntrică se dezvăluie ca un vid. Profunzimea muzicii beethoveniene se manifestă în acest fenomen al revelației nulității noastre. Cine nu s-a simțit nul, vid sau aproximativ față de frenezia beeethoveniană, n-a înțeles nimic din această muzică,pe care ar trebui s-o distrugem, pentru a mai avea drept la orgoliu, precum ar trebui să distrugem romanele lui Dostoievski pentru ca să mai putem vorbi de suferință, nefericire și dramă.

Și apoi femeia bavareză! În medie, o expresie elementară, lipsită de nuanță, reținută, uneori libertină; dar din

frigiditate, iar nu din pasiune. O sănătate ofensatoare în nediferenţierea ei. Proust vorbeşte în repetate rînduri despre frumoşii ochi melancolici ai bavarezelor. Aceasta e adevărat numai pentru cîteva excepţii, a[le] căror distincţii compensează şi reabilitează oarecum fadoarea celorlalte.

Nu ştiu dacă sunteţi sensibili la acel gen de frumuseţe, în care paloarea exprimă un amestec de naivitate, de transcendenţă şi de puritate. Există un adevărat farmec planant în această paloare ce nu e un fruct al viciului, ci al unei degajări instinctive de lucruri, care îţi inspiră un sentiment cu totul nemodern. Privirea se adaptează perfect indefinitului acestei palori. Suntem cu toţii obişnuiţi cu o expresivitate directă, accesibilă şi imediată, pentru ca vagul acestei potriviri să nu se atragă, indiferent dacă exprimă o adîncime sau nu. O singură clipire a ochilor descrie curbe imateriale şi dezvoltă o atmosferă de ondulaţie imprecisă, de legănare aeriană, destrămînd dorinţa în nostalgii şi irezistibilul instinctului într-un tremur muzical, într-o vibraţie subtilă.

Melancolică este această privire, care cuprinde în vagul ei tot şi nimic şi a cărei indefinită expresivitate creează în jurul ei o atmosferă de regret sau de nemodernitate.

Noi, modernii, nu mai ştim să privim: avem cu toţii ochi de negustori. Privire inteligentă, calculată, cu obiective precise. Dar numai acei ochi mai pot fi interesanţi care privesc spre *altceva*. Poate fi interesantă o privire mistică, muzicală, erotică. În pietate, în melancolie, în extaz, nu ţintim obiecte şi nu vizăm idei, ci trăim dispoziţii şi lumi.

Cineva a făcut odată această observaţie remarcabilă: ceea ce numeşte lumea de astăzi o privire pierdută şi absentă este în realitate privirea cea autentică şi suntem noi cu adevărat numai în aceste clipe. Şi rarele exemplare bavareze de care vorbesc se realizează esenţial în acest vag. Recunosc că aceşti ochi nu ard şi nu sclipesc; dar melancolia germanică — gîndiţi-vă la gravura celebră a lui Dürer — este sublimată pînă la transcendenţă, are un caracter angelic, în deosebire de melancolia rusă, arabă sau argentină, animată de focuri lăuntrice, arzătoare şi exaltată, chinuită de gîndul vremelniciei şi incapabilă să se purifice.

Cînd spun melancolie germanică, mă gîndesc nu la poporul german, care e prea pozitiv pentru a fi melancolic, ci la cei cîţiva seduşi de demonul muzical şi la aceste frumuseţi bavareze. Nemţii au o înţelegere mai mare pentru stările care pretind monumentalul (d. ex. sublimul sau tragicul), decît pentru melancolie, care pretinde fineţe. O brutalitate rafinată puţin este de o mie de ori mai aproape de o înţelegere a sublimului sau a tragicului, decît o sensibilitate fină şi cultivată. Francezii n-au înţeles niciodată romantica germană, cu cele două mari probleme ale ei — infinitate şi moarte — fiindcă francezii sunt insensibili la aceste probleme, a căror adîncime şi complexitate implică un adevărat sentiment acultural al vieţii.

II

Nu este numai o caracteristică a peisagiului bavarez, ci în genere a celui german, de a fi închis, de a realiza o intimitate solemnă şi uneori — paradoxal — distantă. Un verde pronunţat, în cîmpii care se mărginesc de păduri totdeauna înainte de a-ţi putea da o sugestie de infinit. O senzaţie de neprielnicie şi de tristeţe închisă te domină, amintindu-ţi de atmosfera acelor biserici catolice în care splendoarea şi strălucirea nu fac decît să ne ilustreze solemn nimicul existenţii noastre, iar expresia de pietate din faţa atîtor sfinţi şi îngeri nu este decît regretul sau amintirea vremelniciei în extazul veşniciei.

Un mare critic de artă, evreu, s-a convertit la catolicism după ce a cunoscut peisajul bavarez. Există cu adevărat ceva catolic în acest peisaj. O discreţie calculată ce te obligă să-ţi stăpîneşti nervii în faţa marilor probleme şi o mediocritate în viziuni îţi inspiră o melancolie difuză, necreatoare şi neînaripată. Dacă în pietate există o notă de melancolie, apoi aceea este caracteristică pentru acest peisaj. În faţa acestui fel de peisaj nu simţi nevoia unei devieri, a unui strigăt, nu te chinuie o dorinţă de exces.

Nici nemţii nu iubesc deosebit peisajul german. Sau cînd îl iubesc, se gîndesc la pictura germană, pe care în

latura peisagistă este imposibil s-o iubesc. Nu înţeleg cum se găsesc oameni care se extaziază în faţa lui Hans von Marées, Uhde sau Thoma. Pictura germană a creat în latura portretistică, s-a adîncit în diferenţierea expresiilor individuale şi în reprezentarea momentelor dramatice ale vieţii. Dürer, Holbein, Grünewald şi Baldung sunt mari artişti prin reprezentarea individualului şi dramaticului în existenţa umană, iar nu prin vreo viziune a naturii. Şcoala romantică germană, care în pictură a pus un accent deosebit pe peisaj, este mult mai inesenţială, în evoluţia artei germane, decît se crede. În genere vorbind, nemţii nu ocupă în evoluţia artelor plastice un rol proeminent, deoarece un popor eminamente muzical nu se poate realiza în forma plastică de expresie. Cu cît eşti mai dotat în muzică, cu atît artele plastice îţi sunt mai streine. Nemţii au exprimat în muzică mai bine sentimentul naturii decît în arta peisajului. Pentru mine *Pastorala* lui Beethoven este mai mult în acest sens decît toată arta germană a peisajului.

III

Nu-mi voi ierta niciodată că pe malurile lacului Starnberg, în apropiere de München, unde regele Ludovic al II-lea al Bavariei, cel mai interesant şi mai trist din toţi regii care au existat vreodată, s-a sinucis, din decepţii, amărăciuni şi poate demenţă — nu-mi voi ierta niciodată că în locuri atît de triste, unde s-a consumat o adevărată tragedie istorică, am putut să mă pierd în fericiri simple sau să mă exalt în melancolii amoroase. Este de necrezut cum în locurile care ne-ar obliga la cea mai severă solemnitate, în locurile unde ar trebui să fim esenţiali pînă la extaz, suntem invadaţi de dorinţe imediate, suntem furaţi în uitări, trădăm marile viziuni şi ne trădăm pe noi înşine. Dacă mi-ar fi profetizat cineva că la locul unde şi-a luat viaţa cel mai ciudat dintre toţi regii, un zîmbet de femeie mi-ar converti vibraţia internă înspre plăcute deşertăciuni, eutînd drama acelui rege pe care l-am iubit atîta în adolescenţă, pe acea persoană aş fi distrus-o, ca o răzbunare

pentru cea mai mare ofensă. Am înţeles acum că fericirea n-o putem cuceri decît prin renunţarea la a fi esenţiali. Nefericirea este un păcat împotriva vieţii, dar ea este condiţia adîncimii noastre. Destrămaţi în plăcute şi dulci melancolii amoroase, ca-ntr-o lume de mîngăietoare uitări, oamenii îşi fac datoria faţă de viaţa lor, dar nu faţă de *sîmburele* vieţii lor. Nu poţi fi fericit decît neglijîndu-ţi destinul tău. Avem destin numai în conştiinţa nefericirii noastre.

Cu toţii am avea datoria să fim fericiţi. Dar sunt oameni pentru care fericirea este doar golul în nefericirea lor.

Şi aceştia n-au altceva de făcut decît să dispreţuiască fericirea şi să iubească nefericirea, pentru ca să nu-i înăbuşe regretele.

München, mai 1934.

Vremea, anul VII, nr. 341, 10 iun. 1934, p. 2.

SPRE O ALTĂ MORALĂ SEXUALĂ

N-aş scrie niciodată aceste rînduri dacă n-aşi simţi ca o otravă atmosfera de ipocrizie şi de fadoare care învăluie tot ceea ce e problemă sexuală la noi, dacă nu m-ar răzvrăti spiritul în care este crescută o generaţie blenoragică şi democratică. Uitînd un moment categoria de semi-intelectuali, care scriu recenzii şi se cred critici, trecînd peste suficienţa tuturor nulităţilor care îşi maschează deficienţa prin paradox şi scuipînd pe toată acea lepră de polemişti inculţi şi murdari, să ne întoarcem spre dezastrul moral al unei tinerimi, căzută victimă a unui sistem stupid de educaţie şi a unei educaţii numită „modernă", pentru a nu i se spune criminală.

Gîndiţi-vă la educaţia sexuală a tînărului din România, gîndiţi-vă la modul în care el se împărtăşeşte de intimităţile cele mai esenţiale ale vieţii, pentru ca să înţelegeţi ce simbol sinistru este bordelul în viaţa acestuia. Veţi înţelege de ce la noi tînărul este un ins interior distrus, incapabil de orice gen de naivitate, lucid, de o luciditate asasină, cu distanţă de viaţă, mărită de tot ce e incomensurabil în vulgaritate. Iniţierea în actele esenţiale şi supreme capătă astfel un caracter de vid moral şi de dezvirginare afectivă. Nu cred să existe o a doua ţară în Europa, unde sexualitatea să fie în aşa măsură deposedată de un nimb afectiv, de un complex emoţional şi de o spontaneitate naivă. În toate sensurile, misterul este iremediabil deflorat.

Se înţelege atunci de ce, cunoscînd tinerimea germană, eşti obligat, în faţa unui contrast izbitor, să fulgeri impo-

triva spiritului tinerimii noastre. Cu toate că Germania a trăit după război toate valurile de perversiune şi a îndurat, în homosexualitate, cea mai mare criză a masculinităţii, n-am întîlnit nicăiri un stil de viaţă sexuală mai purificat, mai impregnat de naturaleţe şi de naivitate. Este nesfîrşit entuziasmul meu pentru sistemul prieteniei între bărbat şi femeie, care scuteşte pe orice german de experienţa sinistră a bordelului, de această întîie revelaţie infectă a vieţii. Orice german, de orice vîrstă, este copil faţă de orice adolescent român. Nu există maturitatea de oameni dezabuzaţi, care caracterizează adolescentul român, pentru care singurul eveniment în viaţă este blenoragia, corespondentul organic al şmecheriei, nu există această violare a vieţii de iluziile care-i îmbracă nimicul. O ţară serioasă *salvează* misterele şi nu compromite locurile în care iraţionalul vieţii devine substanţă. Dar e îngrozitor să trăieşti într-o lume golită de inexprimabil, anulată în tainele sale, pîngărită în esenţa ei.

Nu voi înceta niciodată să-mi arunc blestemul împotriva imensei pîngăriri care a instalat în bordel sanctuarul de iniţiere a unei tinerimi în tainele vieţii. Mi-e scîrbă de această tinerime blenoragică, şmecheră şi inteligentă, subţire, cu faţa palidă şi cu mustăcioară, mi-e scîrbă de o tinerime care nu face din camaraderie un ideal, dintr-o convergenţă fanatică — o misiune şi care, în locul unei vieţi private, ar aranja mai bine marşuri şi şi-ar anula o conştiinţă critică şi inutilă într-un flux de viaţă ce o depăşeşte. Mi-e scîrbă de o întreagă tinerime franţuzită, fină, subtilă, care cînd e modernă e impotentă, iar cînd e tradiţionalistă e lipsită de mesianism. Mi-e scîrbă de tot ceea ce nu-i fanatism în această tinerime, de tot ceea ce nu-i viziune de viitor, de tot ceea ce nu-i voinţă de afirmare imperialistă şi sacrificiu nelimitat. Aş vrea o vibraţie absurd de intensă, fenomenală în amplitudinea ei, irezistibilă în capacitatea ei de cucerire, o vibraţie ce ar fi profeţie, avînt orb, tremurător şi pasiune mortală. Va trebui să i se dea acestei tinerimi o grozavă lecţie de energie, pentru ca, adusă la un înalt nivel de viaţă, să răscumpere printr-o mare tensiune toată vulgaritatea ei organică.

Că nicăiri ca în sexualitate vulgaritatea n-a luat o dimensiune mai mare, că nicăiri balcanismul nu este mai hidos, aceasta este evident pentru cine înțelege procesul prin care tot ce e intimitate esențială se convertește în aspect murdar, din moment ce e privat de mister. A vorbi de o morală sexuală înseamnă a atribui sexualității nimbul erotic, transfigurarea afectivă, nicidecum a concepe o limitare a excesului sau a respecta prejudecata condamnabilă a virginității. Iar împotriva oricărui gen de normativism, împotriva oricărei transcendențe a normelor, o imanență a actului de viață să învingă dualitatea chinuitoare morală—viață. Nimic mai contradictoriu decît „morala sexuală", atunci cînd morala este determinată ca un sistem de valori, cristalizate autonom de viață, cînd prin morală ne închidem într-o sumă de valori *alături* de viață. Vitalismul să fie viziunea care să elibereze sexualitatea de anchilozele atîtor non-*valori*. În locul unei conștiințe reflectate, lucide, critice și paralizante, să afirmăm primatul actului de viață, adică să învățăm a face din gînd o umbră ștearsă a vieții. Să ne trăim destinul în *mistica surselor vitale*. Un iraționalism temperamental, liric și fecund să ne reveleze rădăcinile vieții, unde aceasta n-a fost infectată de o întreagă lume derivată a valorilor. Mistica surselor vitale, adică prinderea extatică a dialecticii interioare a vieții, anularea conștiinții în demonia Erosului.

Să nu avem cuvinte în a disprețui pe toți adversarii misticii vitaliste, să fim orbi în a urî pe apologiștii putrezi ai unui intelectualism perimat. Nimic să nu ne oprească în admirația noastră pentru un cult al vieții nereflectate, pentru izvoarele de viață, precum nimic să nu ne rețină în pietatea pentru sursele virginale de existență, pentru fluiditățile naive ce topesc viața într-o curgere irațională. Tot ce este *derivat* să plasăm la periferia elanului nostru, tot ce este limită s-o declarăm oboseală și să ne uităm de gîndurile noastre în propriile extazuri. Și dacă unii au vorbit de revelațiunile metafizice ale sexualității, să nu uităm ceea ce este extatic în sexualitate, să nu uităm ceea ce în ea ne face adînci și iresponsabili.

Primatul tuturor actelor de viață ce se rezolvă și se topesc în extaz să ne fie o obsesie permanentă și să uităm,

confuzi de atîta ardoare, toată lumea aceasta de scheme şi de forme.

Ce puritate de viaţă sufletească să aştepţi de la o tinerime care e silită, din cauza atîtor şi atîtor prejudecăţi sociale, să trăiască în umbra bordelelor? Cu toate că la noi femeia joacă un rol mult mai important în viaţa individului decît aiurea, unde veţi mai întîlni atîta dispreţ vulgar pentru femeie, atîtea comentarii intolerabile, atîtea discuţii inadmisibile despre acele clipe epileptice şi solemne? Nimeni nu se gîndeşte ce catastrofală este atmosfera noastră de viaţă, nimeni nu înţelege bordelul moral ce pustieşte sufletul unui tineret. Fariseismul educaţiei sexuale şi prejudecata virginităţii au convertit imagina femeii de stradă în prototip, în forma originară şi necesară a femeii. Deşi sunt de acord că asupra femeii nu se poate gîndi decît pesimist, mă înspăimîntă, însă, în aşa măsură vulgaritatea de la noi, încît trebuie să mă refugiez în muzica lui Mozart.

Vremea, anul VII, nr. 363, 11 nov. 1934, p. 3.

STILUL INTERIOR AL LUI LUCIAN BLAGA

Un filosof ungur a definit odată viaţa: *o anarhie a clarobscurului*. El se gîndea, desigur, la proiecţia dezordonată de umbre şi lumini, la jocul inconsistent, exagerat pînă în dramă, care împiedică disocierea şi autonomia, pentru a amesteca elementele distincte ale firii într-o ciudată confuzie.

De ce-mi revine în minte această neliniştitoare definire a vieţii atunci cînd mă gîndesc la Lucian Blaga, privit în realizarea lui totală? Oare fiindcă în el anarhia din straturile adînci de existenţă şi-a găsit o expresie corespunzătoare sau fiindcă această tulburare a reuşit să se limpezească? Ne trezeşte el imaginea unei frenezii de umbre şi lumini sau, dimpotrivă, a unei clarităţi în furtună? Ţine de caracterul vieţii această oscilaţie, această continuă pendulare, care face din lumină şi umbră, limite reciproce. Vieţuim în clarobscur, adică în condiţia *naturală* a tragediei. Ne putem transfigura, fie intensificînd la paroxism tensiunea inclusă organic în clarobscur, exploatînd pînă la nebunie virtualităţile dramatice ale acestui dualism, fie înseninîndu-ne, luînd *formă* în confuzie, domolind furtuna printr-o auto-limitare. Celelalte soluţii aparţin mediocrităţii.

Stilul interior al lui Lucian Blaga este caracterizat de o *seninătate în clarobscur*. Aceasta este cheia pentru om şi operă. Cu ea deschidem ascunsele încăperi ale sufletului

și descoperim sub liniște teama, sub formă nesfîrșirea, sub claritate misterul. Să nu se creadă că la Blaga: liniștea, forma, claritatea sunt simple aparențe. Adevărul este că aceste „aparențe" țin de stilul său interior, îl individualizează și-l configurează specific. Sunt oameni care au timiditatea propriilor lor adîncimi și care trebuie să-și îmbrace răscolirile din sîmburele ființei lor, să le rotunjească, dar să nu le mascheze. Blaga face parte din categoria acestora. Liniștea, forma, claritatea nu sunt voite, intenționat căutate, ci izvorăsc din logica unui fel de a fi. Aceste „aparențe" îi sunt constitutive. De aici derivă această notă atît de importantă pentru înțelegerea lui Blaga: convertirea *muzicalului în plastic* sau, cu alte cuvinte, a infinitului în formă. Tot ceea ce este fluiditate insesizabilă, curgere nesfîrșită, pornire spre destrămare și ispitire de abis, tot ceea ce e planant și irezistibil se conturează în formă, se cristalizează în planuri și limite. Muzicalul din noi este marea noastră tentație; căci muzica ne face iresponsabili. (De aici esența ei demonică.) Convertirea muzicalului în plastic explică de ce la întîia lectură a operii lui Blaga ai impresia unei maniere *indirecte* de a simți și gîndi, pentru ce îți sugerează imaginea unui contact *derivat* cu realul. De fapt, procesul de elaborare este mai mare și reacțiunea mai controlată, în deosebire de comportările unui suflet muzical, care vibrează imediat și exploziv la provocările din afară. Un suflet muzical prinde realul într-o vibrație nemijlocită; extazul sufletelor muzicale este un extaz pur. Ceea ce nu este muzical în sufletul lui Blaga explică de ce acesta a ajuns numai la o extazie intelectuală, explică raționalismul din viziunea sa extatică, precum și modul deductiv de a considera misterul, fără să contestăm că întreaga filosofie a misterului n-ar fi plecînd dintr-o experiență intimă a acestuia.

Prinderea infinitului în formă, adică modul în care un gînditor de teme romantice nu e romantic... Lumea formelor joacă un rol mult mai mare în viziunea sa decît pare. Elementul constructiv simplifică elanul, descărnează pornirea irezistibilă și cuceritoare și împrumută o admirabilă alură ascetică în fața ultimelor probleme.

Lucian Blaga n-ar fi ajuns la problema cunoașterii extatice dacă n-ar fi avut experiența intimă a misterului. Intensitatea extazului crește cu amploarea misterului. Imposibilitatea de a face misterul reductibil și de a-l converti în non-mister este un caracter central al acestei gîndiri care revelează lumea sub unghiul misterului, adică a cea ce nu poate fi revelat. Forței devitalizante a spiritului, activității pustiitoare a intelectului, așa cum ni le descoperă vitalismul unui Klages, care susține în formă extremă dualismul viață-spirit, menținînd acești doi termeni în cea mai categorică ireductibilitate, Blaga opune incapacitatea intelectului de a converti în non-mister misterul. Obiecția aceasta este destul de interesantă, întrucît ea atacă vitalismul la el acasă și cu elemente din propria lui perspectivă. Intelectul este izolat de propria lui incapacitate de dezvirginare metafizică. Prezența misterului în lume limitează acțiunea distructivă a intelectului și demască iluziile logocentrismului.

Vitalismul descoperă misterul în esența însăși a vieții. Structura vitalului și devenirea irațională a conținuturilor de viață dispun de o zonă inaccesibilă înțelegerii noastre. Toată demonia nașterii și distrugerii determină un complex de fenomene a căror pulsație o surprindem și o bănuim doar într-o ritmică ascunsă a propriei noastre interiorități. Vitalismul implică în mod necesar iraționalismul și experiența dionisiacă a lumii. Pentru Blaga, misterul nu rezidă în esența vieții ca atare, ci undeva mai departe, în existența care cuprinde viața numai ca un *moment* al dialecticii sale. Heinrich Rickert, într-o critică severă a filosofiilor vitaliste, arată că vitalismul realizează o nejustificată absolutizare a unui singur aspect al firii, că ultimele probleme transcend cîmpul de cuprindere al vieții, astfel că o metafizică a vieții n-ar fi decît o treaptă. Considerînd analitic și exterior, astfel de obiecții sunt desigur valabile. Dar în această regiune de tangență cu misterul, apropierea de absolut ne este dată de afinități și vibrații de ordin cu totul irațional. Revelația vieții ca un absolut, ca un dat originar și ireductibil, se face atît de direct și atît de intim, că orice obiecție rațională devine nerevelatoare. Chiar dacă viața n-ar fi decît un moment în dialectica

existenţii, ea nu-mi pare mai puţin a fi acel moment, care ascunde mai mult mister. În materie se ascunde un mister redus şi degradat, iar în spirit, produs derivat şi tardiv al vieţii, misterul este un reflex îndepărtat al acesteia.

Cu problematica filosofiei vieţii, Lucian Blaga n-are afinităţi directe. Cu toate acestea, există în toată opera lui Blaga ceva din atmosfera acestui gen de probleme şi care ţine de o anumită viziune a începuturilor şi sfîrşiturilor. În special poezia sa prezintă o astfel de solidaritate cu formele primare de viaţă şi o înţelegere atît de stranie pentru cele crepusculare, încît din contopirea lor reiese aceeaşi stăruitoare impresie de seninătate în clarobscur. „În somn sîngele meu ca un val se trage din mine înapoi înspre părinţi." „Pe urmele mele coapte moartea îşi pune sărutul galben — şi nici un cîntec nu mă îndeamnă să fiu încă o dată." „Lumea : străin zîmbind, vrăjit în mijlocul ei mă împlinesc cu mirare."

Blaga nu este propriu-zis tradiţionalist, fiindcă nu are sentimentul *istoric* al devenirii unui neam, ci mai repede viziunea lui telurică, adică a datelor şi componentelor originare, a surselor iniţiale ale unui neam. Şi precum filosofia vieţii pleacă dintr-o mistică a surselor vitale, tot astfel anti-istorismul lui Blaga derivă dintr-o mistică a elementelor telurice şi sub-istorice. Acel care a vorbit de revolta fondului nostru nelatin a precizat premisele unei autobiografii. Dacă în Eminescu a izbucnit elementul slav din sufletul moldovenesc, în Lucian Blaga a izbucnit nu mai puţin ceea ce e germanic în psihologia Ardealului. Ne gîndim nu atît la o afinitate de sînge, cît la acel imponderabil care determină o conştiinţă să graviteze înspre esenţa unui neam sau unei rase. Cine nu s-a simţit, la lectura operei lui Blaga, rătăcitor prin nu ştiu ce oraş vechi german, în nopţi senine, cu stele reci şi imobile, cine nu s-a adunat în sine pe străzi înguste şi intemporale, într-o melancolie stăpînită şi o reverie concentrată, acela n-are o reprezentare adecvată, n-are schema şi substructura necesare unei înţelegeri mai adînci. Iubesc la Lucian Blaga contactul său viu cu realităţi moarte. Cred că nu mă înşel cînd afirm că dînsul *aude* lucrurile, nu le vede. Sentimentul unei prezenţe a totului se degajează în aşa măsură din poezia sa,

încît te întrebi dacă lucrurile nu vorbesc. Rezonanța intimă a firii se subtilizează într-o vibrație universală. În opera filosofică, primele reacțiuni în fața lumii și-au găsit o transformare esențială, o deplasare și o derivare, așa încît impresia paradoxală a unei lumini rezistente o interpune pe aceasta între revelarea extatică a misterului și elaborarea derivată, intelectualizată. Lumea formelor îmbracă inexprimabilul unor mari intuiții dintr-un fel de teamă de subiectivism, de exaltare, dintr-o frică de izolare în propria lui viziune. Dacă Lucian Blaga ar fi suferit mult, e sigur că metafizica lui ar fi devenit o mistică pură.

Ceea ce e ardelenesc în Lucian Blaga se manifestă în discreția și elanul conținut, ce se degajază atît din om, cît și din operă. Românul este în genere sceptic, temperamental și ironic. Farmecul lui Lucian Blaga derivă dintr-o naivitate, acest dar admirabil, pe care-l întîlnim la intelectualii de aiurea, dar care lipsește intelectualului român, dezabuzat fără problematică, sceptic fără neliniște, ironic fără tragism, temperamental din excitabilitate, iar nu din vulcanism.

Lucian Blaga este întîiul ardelean care și-a pus probleme în afară de domeniul practic și militant al istoriei naționale. Pînă la el, toți au fost luptători. Modul lui de a gîndi și sensibilitatea lui particulară sunt desigur semnificative pentru spiritul în care Ardealul s-ar individualiza în România. Stilul interior al lui Blaga este o infirmare serioasă a pretinsului practicism ș. pozitivism ardelenesc. Acestea nu înseamnă ceva mai mult decît pasiunea tehnică și constructivă pentru psihologia germanilor. Lucian Blaga este cea mai completă personalitate din România, deoarece s-a ridicat la același nivel pe toate planurile în care s-a realizat.

Încă o dată văd în anarhia clarobscurului o înseninare între lumini și umbre și o conștiință, trăind sub liniște teama, sub formă nesfîrșirea și sub claritate misterul.

Gândirea, anul XIII, nr. 8, dec. 1934, p. 334—336.

NECESITATEA RADICALISMULUI

Nu se naşte şi nu s-a născut niciodată fapta decît din pasiune. Calculul, echilibrul, prudenţa au fost, totdeauna, distante, obiective şi paralizante. Gîndurile sunt o otravă, o piedică pentru elan, un obstacol al oricărei hotărîri. Nu se poate proceda la faptă fără o hotărîre fanatică, fără o ardoare bestială, fără un minimum de inconştienţă. Prins într-o meditaţie îndelungată, îţi dai seama că nu se poate face nimic, că nu e nimic de făcut şi că orice faptă e o ruşine. Din afara lucrurilor, totul e inutil, superfluu, ridicul. Distanţa şi singurătatea spulberă farmecul amăgirilor, tentaţia lucrurilor imediate, pasiunea pentru disparent. Dar fără amăgiri, fără lucruri imediate şi fără disparent, totul e searbăd, incolor şi inexpresiv.

Este îngrozitor să trăieşti între oameni. Dar ce rost are să trăieşti fără ei? Cine nu iubeşte oamenii şi în acelaşi timp nu simte o scîrbă infinită pentru ei nu înţelege nimic din echivocul acestei existenţe. Şi peste acest echivoc de bază trebuie să treci pentru a lua o hotărîre, a te pronunţa categoric într-un sens, a merge pe o linie. Uneori mi-ar părea orice faptă, divină, dacă n-ar viza oamenii şi omenirea. Oamenii nu merită nici o faptă. Nu pot uita ce decepţie a însemnat, în pasiunea mea politică, revelaţia unui fapt uluitor de simplu, de o evidenţă zdrobitoare: limitarea politicului la uman, şi încă la o sferă îngustă a umanului. Politica nu vizează decît omul în ceea ce are el vulgar şi etern. Or, se poate să-ţi sacrifici existenţa pentru aşa puţin?

Dar, în definitiv, în temele supra-temporale nu se rezolvă mai mult. Omul, în orice sens, e pierdut.

Şi cînd ţi-ai dat seama că totul e nimic şi continui în mod absurd a iubi viaţa, atunci trebuie să te hotărăşti pentru un gest, pentru o faptă, pentru acţiune. Căci este mai important a te distruge în frenezie, decît în neutralitate. Este aproape o imposibilitate a trăi neutru în mijlocul vieţii, a considera spectacular acest blestemat şi iubit pămînt.

Nici o faptă nu se poate naşte din înţelegere şi cuprindere. Orice faptă este o violentare şi se naşte dintr-o limitare voită sau inconştientă de perspectivă. O pornire unilaterală este un resort indispensabil al oricărei acţiuni. Gîndurile fără aderenţă organică nu dovedesc absolut nimic. Un gînd ce nu devine gest este perfect inutil.

Va trebui scrisă odată o reabilitare a obsedaţilor. Sunt aşa de puţini oameni care au îndrăznit a trăi şi a muri pe un singur gînd! A te adînci pînă acolo într-un gînd, încît să te substitui realităţii pe care o gîndeşti, ea să pălească în faţa ta şi tu să devii mai mult decît simbol. Un Kirilov înseamnă mai mult decît un gînditor fin, nuanţat, care planează iresponsabil deasupra ideilor. Zile şi nopţi să fii pierdut cu un gînd şi pentru un gînd, tristeţi şi bucurii, regrete şi aspiraţii. O idee vie trebuie să fie sîngerîndă, o cruciadă sau o catastrofă. Numai obsedaţii au răsturnat istoria: ceilalţi cîrpesc şi completează.

Dintr-o obsesie se naşte gestul radical. Cum obsesia se sfredeleşte în suflet şi corp, gestul radical presupune existenţa noastră întreagă. Cu cît suntem mai totali şi cu cît epuizăm mai mult într-o participare, cu atît fapta noastră se apropie mai mult de radicalism.

O mişcare, de orice natură ar fi ea, nu se poate afirma în istorie dacă nu e străbătută de un radicalism. Şi cînd ne gîndim în mare, cred că prin radicalism s-au diferenţiat popoarele mari faţă de cele mici şi neînsemnate. Popoarele şterse, cu ritmul lor lent şi cu respiraţia înbuşită, nu cunosc nimic din respiraţia amplă şi din ritmul accelerat al popoarelor mari, ce plesnesc de radicalism. Un popor mare îşi re prejudecăţile lui eterne, care-l vitalizează şi [pe] care le italizează. Pluralismul politic al neamurilor nu dovedeşte

nimic pentru un principiu ideal şi unic. Popoarele nu trăeisc pentru *adevăr*, ci pentru *un* adevăr al lor, care-şi derivă valabilitatea din vitalitate, iar vitalitatea şi-o verifică în radicalism. Popoarele şterse, care nu pot ajunge niciodată la universalitate, trebuie neapărat să sufere de o deficienţă internă, de o diminuare a vitalităţii, de un minus biologic. Din ele însele nu pot da naştere unui fenomen propriu, încît oscilează tot timpul într-un diletantism searbăd. Radicalismul este antipodul adevărat al dilentantismului.

Cînd se va obiecta că radicalismul, de orice fel, se bazează pe o viziune îngustă, va trebui să răspundem că istoria nu înaintează decît prin viziuni înguste. Numai un fals perspectivism istoric ne face să credem în structuri ample sau în totalităţi definitive. Chiar dacă vrem să denumim faptul istoric ca totalitate, aceasta este totdeauna o totalitate *individuală*, după caracterizarea justă a lui Troeltsch. Tot ce este istoric se realizează prin forme limitate şi înguste. Viziunea noastră retrospectivă amplifică şi dilată conturile unei epoci, îi atribuie alte dimensiuni şi chiar alt conţinut. Se afirmă atît de des că vedem Renaşterea mult mai simplificată decît era ea în realitate. Îmi vine de o mie de ori mai repede a crede că noi toţi o vedem mult mai complexă decît era şi aceasta din cauză că proiectăm în Renaştere tot ceea ce s-a născut, prin derivare tardivă, din ea. Tot ceea ce, în baroc sau în romantică, purcede din Renaştere, atribuim acesteia. Înseamnă oare că omul Renaşterii simţea în el toate consequenţele atitudinii sale de viaţă, toate posibilităţile de realizare şi împlinire? Nu este mai probabil că el a rămas închis într-un cerc de valori extrem de limitat, adîncit în sîmburele acestor valori, dar nicidecum în ramificaţiile şi posibilităţile lor?

O epocă vie şi creatoare este închisă în sine, cu un orizont mărginit de intensitatea pasiunii care naşte forme noi de viaţă. Că o astfel de epocă poate să cîştige totuşi un sens universal, se datoreşte unicităţii acelor valori. În istorie cîştigă universalitatea numai unicul. Generalul moare.

Orice epocă mare cuprinde în sine o pornire înspre radicalism. Chiar epocile clasice sunt rotunjite în sine numai

a suprafață, deoarece fondul din care răsar valorile clasice presupune o pasiune unică.

Pornirea spre radicalism, atît de caracteristică astăzi, este semnul unei vremi epocale. Cine este astăzi împotriva radicalismului, nu numai că n-a înțeles semnificația momentului actual, dar n-o va înțelege nici pe a celui de mîine.

Trebuiesc aruncați la periferia vieții și a societății toți oamenii măsurați. Ce am mai putea aștepta oare de la astfel de oameni? Oameni *porniți* au pornit totdeauna istoria din loc. Toți ceilalți, în epocile de mediocritate ale omenirii, s-au complăcut în a corecta și a micșora actele rezultate din ardoare, pasiune sau nebunie.

O țară care nu cunoaște radicalismul este o rușine a istoriei, dacă nu a spiritului, iar un individ streiu de radicalism este o rușine pentru societate, dacă nu pentru om

Orice s-ar spune radicalismul duce undeva. Dar unde duce spiritul ponderat și cumpănit? Decît un echilibru mediocru și steril, mai bine o catastrofă. Și dintr-o catastrofă tot prin radicalism trebuie să ieși.

Vremea, anul VIII, nr. 411, 27 oct. 1935, p. 3.

CREȘTINISMUL ȘI SCANDALUL CARE L-A ADUS ÎN LUME

Cu cît o realitate este mai substanțială și o problemă mai chinuitoare, cu atît echivocul se adaptează la forma spiritului și amplifică indeciziunea sentimentului pînă la irezolvabil. Toate problemele sunt prea mari. Și nu sunt prea mari în ele însele, ci în zăpăceala și încurcătura la care ele ne abandonează. Cred că s-ar putea rezolva problema existenții lui Dumnezeu, dacă am avea curajul să-i suportăm existența. Dar cine are îndrăzneala să fie tot atît de obiectiv în negare, ca și în afirmare? Cui îi poate fi egal că Dumnezeu există și că Dumnezeu nu există?

Dacă fiecare am suporta o revelație individuală a Divinității, am fi pierduți. De aș ști absolut sigur că există Dumnezeu, ce aș mai avea de făcut? Sentimentul modern al infinitului personal nu poate vedea în Dumnezeu decît suprema și catastrofala limitare. Dar și fără Dumnezeu, individul riscă să cadă victima propriei sale extensiuni, așa încît, fugind de Dumnezeu și căutîndu-l în același timp, echivocul se confundă cu acceptarea irezolvabilului. De ar trebui totuși să mă pronunț pentru una din tabere, aș înclina a crede că necredincioșii sunt mai cîștigați. Ei nu mai pot spera că vor crede vreodată, mai pot aștepta ceva, pe cînd credincioșii sunt scoși din circulație. Din momentul în care crezi în Dumnezeu, orice-ai face este prea puțin. Înțeleg foarte bine de ce unii mistici refuză total viața practică. Acțiunea este o ofensă adusă revelației.

De ce n-aş mărturisi că n-am un sentiment mai precis despre creştinism, religia care i-a făcut lui Dumnezeu cea mai mare propagandă. Credinţa definitivă este un vot de blam acestei lumi, aşezate la intersecţia neantului cu Divinitatea. De această intersecţie n-aş vrea să scap niciodată, fiindcă în ce direcţie aş lua-o, trebuie să plătesc un cîştig printr-o pierdere. Lumea noastră este triumful dialecticii.

Dacă ar trebui să ascultăm de creştinism, *aici jos* totul este pierdut. Ce n-a făcut creştinismul pentru a ne compromite singurul *loc* în univers de care nu ne putem despărţi fără regret? Întreg *Noul testament* nu este decît un pamflet divin împotriva acestei lumi. Creştinismul ne priveşte prea de *sus*. (Orgoliu sau cer?) Şi noi suntem jos; dar nu atît de jos ca să nu putem răspunde la nici un glas ceresc ...

A scos creştinismul pe oameni efectiv din lume? Adevărul este că el a pervertit simţul pentru lume, pentru imediatul căruia ne predă amăgirile. Plasîndu-mă pe punctul de vedere al lumii noastre, creştinismul este mai radical decît budismul, împotriva afirmaţiilor unanime. Budismul ne lichidează *aici* şi *oriunde*. Lumea noastră nu suferă nici o comparaţie umilitoare; ea nefiind, nimicul, nu poate constitui un plus. Sau recunoscînd existenţii calitatea durerii, budismul ne-a reabilitat, atribuindu-ne un merit atît de mare. Creştinismul, din perspectiva oricărei alte lumi decît a noastră, poate fi considerat ca încurajant; dar nouă nu ne-a rezervat decît dispreţ. Ce este creştinismul, dacă nu consolarea ce ni se oferă în *cealaltă* lume? Aceasta n-ar fi aşa grav, dacă tot ceea ce facem *aici* n-ar fi valabil decît prin relaţia cu *dincolo*. Împărăţia cerurilor nu *succede* „sclaviei" noastre, ci ea este simultană. (Dacă n-ar fi decît *psihologic*, n-am fi totuşi mai puţin anulaţi.)

N-avem decît o formulă pentru lumea noastră: *pozitivismul amăgirilor*. Creştinismul este antipodul acestei formule.

Nu este uşor să fii creştin; în nici un caz nu poate fi *plăcut*. Trebuie să fie, însă, foarte greu să *devii*. Creştinii, probabil, se nasc, întocmai ca talentele.

Ceea ce îi reproşez eu creştinismului este excesiva lui „profunzime". El se scoboară prea adînc în lucrurile care ne dor şi după ce a înţeles totul nu se grăbeşte să ne facă

vreo concesie, ci ne lasă în prada unui conflict amplu cît dimensiunile tragediei. Suntem totdeauna prea slabi pentru împărăţia cerurilor şi prea tari pentru lumea amăgirilor.

În maximalismul creştin s-a născut ideea de păcat, cea mai originală şi mai ciudată din complexul ideilor creştine. Chiar dacă prefiguraţii se găsesc în celelalte religii şi nu este străină păgînismului, faptul de a fi creat lumii creştine o priză socială, unică, este suficient pentru a constitui un motiv de acuzare la un tribunal presupus al istoriei. Sören Kierkegaard, fără de care nu se mai poate gîndi teologic, găsea în paradoxul existenţei lui Isus un adevărat scandal, scandalul esenţial al creştinismului. Pentru lumea creştină, pentru toţi oamenii care au suferit şi s-au mîntuit prin creştinism, păcatul şi conştiinţa lui dureroasă au fost o zguduire mai mare decît inexplicabilul existenţei lui Isus. În *interiorul* creştinismului, Isus poate părea un Dumnezeu pentru credinţă şi un dezastru logic pentru raţiune, în *exteriorul* creştinismului, adică în cadrul celor *făcuţi*, dar nu născuţi creştini, păcatul nu apare mai puţin ca o dramă, pe care nici moartea n-o soluţionează. În iudaism, păcatul nu cîştigase universalitatea pe care creştinismul i-a atribuit-o atît calitativ, cît şi cantitativ.

Păcatul este condamnarea metafizică a omului. El este pierdut în esenţa sa; care nu este determinată decît de acel plus pe care l-a adăugat istoria şi căderea. Ca animal el nu e condamnat, ci numai ca spirit; astfel e condamnat în specificul şi esenţialul său. Înseamnă oare că prăbuşirea omului nu angajează şi viaţa în genere? Păcatul omului nu afectează şi viaţa? Păcatul uman n-a compromis viaţa? Universalitatea calitativă a păcatului chiar aceasta semnifică. Divinitatea a împuşcat peste ţintă drama păcatului.

Misiunea creştinismului trebuia să fi fost înăbuşirea, prin toate mijloacele, a *conştiinţii* păcatului. Nouă ne mai rămînea distrugerea lui definitivă printr-o adevărată revoluţie antropologică.

Creştinismul a scos la suprafaţă şi a valorificat toate germenele şi neliniştele care preced conştiinţa păcatului. Cîţi oameni nu s-au prăbuşit în decursul secolelor sub povara insuportabilă a păcatului? Toate elementele de dramă din om s-au revărsat în marea acestui blestem. Fără

conştiinţa păcatului, omul trăia o dramă obscură şi nu se mai chinuia lucid de ireparabilul vinii de a fi.

Păcatul este un atentat la lumea noastră a amăgirilor. Din perspectiva acestei lumi şi a amăgirilor ei, mîntuirea de păcat prin mîntuirea de lume nu poate fi decît o pierdere, ce ne face să urîm atît păcatul, cît şi locul spre care ne-ar duce negaţia lui religioasă. Dacă negaţia păcatului presupune negaţia lumii noastre, vom găsi noi mijlocul să ne strecurăm pe lîngă păcat, cum s-au strecurat îngerii lîngă Adam.

Karl Barth, teolog de o înfricoşătoare intransigenţă cu *noi*, ne esenţializează în păcat, afirmînd în a sa *Roemerbrief:* „Păcatul este greutatea specifică a naturii umane". Pentru cine nu suferă de fascinaţia cerului, teologia dialectică nu poate oferi decît ştreangul.

Creştinismul n-a menajat deloc omul. Mila, sentiment creştin, mă face să-l apăr de atacurile creştinismului. Atît timp cît omul va mai fi hărţuit de ideea şi de conştiinţa obsedantă a păcatului, rămîne o fiinţă condamnată. Sentimentul păcatului este cel mai blestemat dintre sentimentele profunde. Creştinismul nu trebuie să ne facă mai nefericiţi, ca în schimb să ne dea mai multe iluzii într-o cădere mai mare. Nu e plăcut să fii creştin.

Obiecţiile pe care Nietzsche şi Rozanov le-au făcut creştinismului nu sunt atît de interesante în ele înşile, cît în drama sufletească din care s-au născut. Nietzsche şi Rozanov au fost duşmani ai creştinismului din motive religioase; cine combate creştinismul fără să aibă afinităţi cu el nu merită a fi luat în seamă. Bertram a arătat cît este Nietzsche de creştin, iar Rozanov este cel mai ciudat şi paradoxal filosof religios pe care l-a avut Rusia.

Nu se poate să-ţi fie creştinismul o decepţie, decît dacă ai aşteptat prea mult de la el şi ţi-a oferit prea puţin. Nietzsche şi Rozanov au fost existenţe turmentate de dramă. Atunci ce ar fi putut ei aştepta de la creştinism în afară de consolare? Dar ea n-a venit niciodată. Creştinismul nu poate mîngîia suflete care aşteaptă mîntuirea fără transcendenţă. Nietzsche şi Rozanov doreau mîntuirea aici jos, extazul terestru. Creştinismul a făcut, însă, tot pentru a compromite extazul terestru; pentru totdeauna a zădărnicit

posibilitatea unui sens imanent al extazului. Extazul creştin implică lumea de dincolo, cealaltă. Neexistînd un paradis terestru, nu poate exista nici un extaz terestru. Şi astfel suntem pierduţi prin creştinism, din prea marea decepţie ce ne-o provoacă. Nimeni nu va şti pînă unde a adîncit creştinismul nefericirea. O religie a consolării care nu consolează, este al nu ştiu cîtelea scandal uman sau divin al creştinismului.

Consolarea este un motiv esenţial religios. De aceea afirmam că Nietzsche şi Rozanov sunt anticreştini din motive religioase. Anticreştinismul teoreticienilor de stînga nu dovedeşte absolut nimic împotriva substanţei creştinismului, este, însă, infinit revelator pentru creştinismul în *istorie*. Refuzul creştinismului de către aceşti teoreticieni nu e interesant în *sine*; nici unul nu pare a fi cunoscut tragicul creştin pentru a fi suportat tragicul lichidării.

Cum noi nu putem învinge istoria, ne este imposibil a nu recunoaşte justeţea argumentelor teoreticienilor revoluţionari. Creştinismul a vrut să facă o revoluţie a omului şi n-a reuşit decît să-l condamne pe întreaga dimensiune a istoriei. Admiţînd totuşi că el ar fi făcut o revoluţie morală, el n-a realizat corespondenţele politice şi economice, implicaţiile în alte sfere ale revoluţiei morale. Sclavagismul moral a dispărut; dar n-a dispărut pe plan economic şi politic. Sau gîndiţi-vă la Revoluţia Franceză, care n-a tras concluziile economice ale spiritului politic introdus. Orice revoluţie este, prin esenţă, unilaterală. De aici derivă constatarea, inevitabil pesimistă, că nu se va putea face o revoluţie care să modifice totalitatea omului.

Sentimentul păcatului este cel mai puţin revoluţionar din cîte se pot concepe. Fără istorie el nu există, deşi el este acela care anulează istoria. Toţi care iubim cît de puţin această lume trebuie să combatem acest blestem cu toate blestemele ce ni le oferă pămîntul.

Creştinismul a vorbit prea mult despre „spirit". În nici o perioadă din istorie, el n-a fost mai acaparator. Dacă astăzi el este compromis, nu trebuie să ne gîndim numai la atacurile vitalismului, ci mai cu seamă la justificarea indirectă a mizeriei prin mirajul condiţiei paradisiace. Atîta

vreme cît va mai exista un singur om sărac, va trebui să pronunţăm cuvîntul „spirit" cu jenă şi cu remuşcare. Mizeria compromite spiritul, precum moartea idealismul.

Isus a făcut o revoluţie cu oamenii de jos; el a voit să-i ducă, însă, prea sus. Şi în parte a reuşit, căci altcum nu se explică de ce oamenii au uitat să-i ceară pîinea cea de toate zilele şi au apucat pe drumul nefiresc al spiritului. Isus şi-a purtat aderenţii prea departe şi a păcătuit prin aceasta împotriva mediocrităţii genului uman.

Oamenii n-au aşteptat niciodată mai mult decît revelaţia paradisului terestru. Isus le-a oferit unul prea îndepărtat, reuşind numai să încerce rezistenţa umană într-o decepţie divină.

Vremea, anul VIII, nr. 418, Crăciun 1935, p. 5.

MIRCEA ELIADE ŞI DEZAMĂGIRILE SALE

N-am crezut niciodată că pentru a avea idei trebuie să faci parte din noua generaţie, dar mi-a părut de o evidenţă strivitoare că nu se pot cunoaşte paradoxele spiritului şi antinomiile vieţii, fără a participa la elanurile şi ratările ei. Cîţi au avut fericirea ca să aibă o *istorie*, dar nu o *formă*, .n decurs de cîţiva ani? Şi cîţi înţeleg metamorfoza ca unica formă, umbrind conţinuturile şi variabilitatea lor? Înţelege cineva destinul lui Mircea Eliade, care a epuizat toate problemele de după război, fără să rezolve una singură? Este o prostie să se vorbească de diletantism, la un om care a fost în toate problemele, care le-a trăit cel mai puţin anonim, pe care l-a costat mai mult instabilitatea unui moment istoric. Simt uneori o mare bucurie că Mircea Eliade n-a rămas la nici o credinţă, că, de la confesiunea lirică a debutului pînă la romanul obiectiv *Huliganii*, a lichidat o întreagă istorie personală, a lunecat fluid pe contradicţii şi l-a durut apoi amintirea acelor contradicţii. Lucrurile cele mai bune pe care le-a scris pînă acum vizează totdeauna incapacitatea unei afaceri durabile de conţinuturile vieţii, de insuficienţa lor, de caracterul lor minor, spaima temporală, frica de a fi înghiţit de timp abandonîndu-te numai unei forme de viaţă. Obsesia mobilităţii a fost singura lui constanţă. Tensiunea ca atare — nu un conţinut al acesteia — revine ca un motiv persistent în tot ce a scris. Nu o dată m-a înfuriat elanul său disponibil, frenezia sa receptivă, ospitalitatea sa ideologică. Mi se părea că spiritul n-are drept să facă nici un fel de concesie în afară de substanţa sa. S-au înrădăcinat odată anumite

teme în spirit, el nu poate face decît o trădare aplicîndu-se altora. Omul este, însă, prea slab pentru a putea rezista la obsesiuni. Şi dacă nu poate rezista, atunci nu-i mai rămîne decît să se compromită metodic, să se sfîşie treptat sau, în cazul cel mai bun, să se distrugă solemn. Mircea Eliade a înţeles acest lucru şi n-a fost deloc cruţător cu sine însuşi. Extrem de lucid — fără să fie corupt interior — şi-a dat seama că în viaţă e suficient să calci peste un adevăr, pentru ca la urmă să calci pe toate. Din moment ce totul nu merită să fie decît *trăit*, atunci să ne abandonăm totului cu un fel de extaz şi cu un fel de dispreţ. Toată teoria trăirii şi a experienţii n-are decît o singură presupoziţie: lipsa de substanţialitate a vieţii. Eroii romanelor lui Eliade (mă gîndesc în special la *Huliganii*) sunt condamnaţi la o ratare interioară, chiar din excesiva sensibilitate pentru nesubstanţialitatea vieţii, iar ei fiind români, nu pot merge atît de departe încît să descopere substanţa într-o altă lume. Cine a înţeles că viaţa nu întrece condiţia amăgirilor, n-are decît două drumuri: sau *devine religios, pentru a se salva din lume*, sau *salvează lumea, distrugîndu-se pe sine*. Problema lui Petru Anicet, eroul prin care vorbeşte mai mult Eliade, este aceea a posibilităţii de salvare *în* lume, a învingerii timpului acceptînd condiţia terestră. El se prăbuşeşte ca orice om lucid care vrea să accepte acest pămînt ...

Dintre oamenii cu preocupări religioase, puţini sunt aşa de puţin religioşi ca Eliade. Acesta a făcut totul ca să salveze această lume de aparenţe, a consumat un adevărat efort religios ca să scape lumea noastră, a acelora care ne mulţumim cu umbrele, de teama unei lumi divine. Nu este religios decît actul de refuz al acestei lumi. Nu este aici vorba de pesimism, ci de o anumită atitudine faţă de lumea noastră. Pesimismul nu indică nici o ieşire, pe cînd religia este o supremă soluţie. Dacă aş crede sigur în Dumnezeu, de orgoliu, n-aş mai sta cu nimeni de vorbă.

Nu există decît o tristeţe care poate duce undeva: tristeţea religioasă. Dacă Eliade, după cîte experienţe interioare a consumat şi după cîte *a văzut* în ordinea religioasă, ar fi cunoscut intensiv acest gen de tristeţe, ne-am fi putut mîndri şi noi cu un sfînt-literat gen spaniol. El n-a

vrut să renunțe cu nimic la această lume; de aici, frecvența tristeții carnale, a sfîșierilor imediate, tipurile de femei care nu se pot realiza, ce abundă în romanele sale.

Pe Mircea Eliade nu pot să-l judec ca literat, fiindcă el este mult mai mult decît atît și fiindcă el nu se va putea realiza niciodată definitiv în literatură. În domeniul romanului obiectiv, mediul nediferențiat de la noi nu va oferi niciodată substanță pentru conflicte spirituale. Este de remarcat că acele pagini din *Huliganii* care exprimă o mare tensiune spirituală (mă gîndesc la acele despre moarte, huliganism, necesitatea unui adevăr ultim) n-au o aderență directă la viața eroului. cu excepția lui Anicet, care este un reflex românesc al lui Stavroghin. Și această inaderență nu este un defect al artei de romancier a lui Eliade, ci ține de motive care îl depășesc. Vrînd să facă psihologia tinerei generații, Eliade m-a lămurit de ce această generație este românească, prea românească. Nici un conflict spiritual nu generează o acțiune și prin aceasta drama spirituală nu se integrează în viață. Un român, oricît ar fi de problematic, nu reușește să asocieze neliniștea actelor vieții. Drama este un plus ușor discernabil, care nu-i angajează existența. Din punct de vedere spiritual, nu este deloc greu a fi român. Mult trebuie să se fi luat Eliade cu eroii săi ca să le inspire cîte o problemă, să le insufle o neliniște, să-i salveze de la pornirea lor naturală înspre ratare. Dacă aș putea scrie un roman privind mediul de la noi, cred că ar trebui să veghez în fiecare moment să nu-mi scape personajul, să nu dezerteze din frică de acțiune, de risc, de consecințe. În astfel de condiții, a scrie un roman de tensiune mi-se pare un gest etic și un act patriotic.

Sunt convins că, dintre toate țările Europei, procentul cel mai mare de ratați îl dă România. Există o tendință de abandonare, de non-rezistență, de înțelepciune lașă, care favorizează totul în afară de tragedie. Dacă aiurea eroul se definește prin opoziție cu lumea, la noi eroismul nu poate avea alt sens decît rezistența la ratare. Mi-e scîrbă de toți învinșii soartei.

Noua generație este așa precum o prezintă *Huliganii*. O cunosc foarte bine, pe această generație care a trăit o efervescență rară, care, însă, n-a dus la nimic. Unde este

cealaltă Românie, întru cît a pregătit ea o transformare a mentalității și a stabilit bazele unui profetism politic? Este cu totul interesant că la România de mîine lucrează oameni care n-au avut nici o legătură și nici o afinitate cu problemele spirituale de acum vreo zece ani.

Nu cunosc în țara asta oameni a căror prezență să fie o fatalitate, care să răstoarne lumi în simțirea lor, care să trăiască imediatul, patetic. Viața n-are valoare decît pentru cîteva momente ireversibile, pentru o nebunie în clipă, pentru ardori fascinante. Acele momente unice de care vorbea Dostoievski prin Kirilov, cînd simți necesitatea unei transformări fizice pentru a putea suporta revelația interioară, cînd transfigurarea cosmică se naște paralel uneia interioare, mi se par singurele care ne mai pot lega de acest pămînt.

Petru Manoliu mi-a spus odată: „În România se vor naște cei mai triști gînditori". Aceasta este adevărat nu în sensul că România ar fi tristă, ci în sensul că ea oferă prea multe verificări tristeții. Neutralitatea metafizică a românului trebuie să-și găsească o compensație în neliniștea cîtorva. Cine asigură somnul țării? Adînc trebuie să fie acest somn, din moment ce luciditatea unora este plătită atît de scump. România de abia acum se trezește din somnul materiei. Vestitorii trebuie să fie condamnați.

Înțeleg foarte bine de ce Petru Anicet se resemnează în singurătate, de ce nu se poate încălzi de pasiunile lumii moderne, de ce trebuie să se prăbușească. Mircea Eliade are drept să fie mai trist decît noi, fiindcă, la urma urmelor, unii ne-am legat de suferință, alții de naționalism etc. El poartă, însă, India ca o ereditate cu plusul de ruine spirituale, reziduuri ale nesfîrșitelor experiențe. Căci nu se poate să nu rămînă goluri în urma substituției continui de forme și conținuturi. Mobilitatea spirituală nu poate duce decît la revelația vidului vieții. Dacă nu te poți opri la o formă de viață, înseamnă că nici celelalte nu vor oferi o valoare mai mare. În afară de acele momente unice, care definesc extazul, viața este o echivalență de acte, care trebuiesc consumate spre a evita oroarea și spaima de a fi. Atîția i-au făcut o obiecție lui Eliade de a nu fi rămas în India. Ar trebui, dimpotrivă, să ne bucurăm de a fi accep-

tat să se compromită și el aici cu noi, de a vedea în aceasta o renunțare mai mare decît în renunțarea contemplației. Acceptarea istoriei mi se pare cel mai mare eroism. Pentru cine a avut o singură dată presimțirea veșniciei, viețuirea în timp, cu fapte și cu oameni, este o concesie pentru care nu există răsplată pe pămînt.

Pagini literare, anul III, nr. 1, 15 ian. 1936, p. 49–51.

ÎNTRE OCCIDENTALISM ŞI AUTOHTONISM

De la 1800 încoace, nenumărate generaţii au trecut graniţele ţării, sub felurite auspicii şi zodii, spre a se asimila spiritualiceşte luminilor Occidentului. Acest contact a însădit puternice metamorfozări sufleteşti şi a robit la crezul doctrinelor egalitare forţa creativă a acelor generaţii. Rodul acestor integări în evoluţionismul de gîndire apusean a fost realitatea culturală pe momente istorice, pe şcoli şi principii din mica Românie dinainte de război.

Astăzi, ca şi ieri, suntem, prin forţa tradiţiei şi prin setea potenţialelor culturale, fascinaţi şi integraţi spiritualiceşte aceleiaşi civilizaţii apusene.

Urmărim, prin problema ce o punem, să vedem care sunt mărturisirile tinerilor cărturari coborîţi din areopagul Sorbonei sau din forurile universităţilor străine şi integraţi mediului autohton.

Nu înţeleg cum pot exista români care, petrecînd mai multă vreme în străinătate, se folosesc atît de puţin de perspectivă şi-şi valorifică atît de puţin luciditatea, încît, odată reîntorşi, se văd siliţi a-şi înregistra planurile ca iluzii. Depărtarea de România mi-a descoperit într-o revelaţie deprimantă limitele imanente ale României. Am înţeles un lucru pe care-l bănuiam din ţară şi pe care reîntoarcerea mi l-a verificat zilnic : România are un spaţiu istoric foarte mărginit. Vreau să spun că, în esenţa noastră, suntem limitaţi, dacă nu condamnaţi, şi că numai eventualitatea unei transfigurări istorice, miracolul unui salt — din păcate atît de puţin frecvent şi atît de străin istoriei — ne-ar

putea salva. Eu cred în România, în ciuda lucidității, și aștept miracolul unei alte Românii mai mult decît întîii creștini împărăția cerurilor.

Am cel mai mare dispreț pentru acei care, odată reîntorși din străinătate, miniaturalul vieții noastre îi distruge, îi paralizează și-i scoate din circulație. Ei trebuiau să știe de mult că România nu reprezintă încă un destin spiritual și că la noi orice om care nu gîndește național și politic este sortit ratării. E foarte interesant că în viața noastră culturală nu se mențin la suprafață decît cele cîteva personalități care nu s-au falșificat, fiindcă au priceput de mult că naționalismul este singura respirație vitală în România. Căci la noi autonomia spirituală te aruncă pe linia moartă.

Aproape toți românii pe care i-am cunoscut în străinătate mi-au făcut impresia unor ratați. Dar ce să zic de toți românii pe care i-am cunoscut în țară, în decursul unei tinereți, dacă nu a[l] unei vieți? Aș vrea să mă înșel în reprezentarea mea, dar văd un convoi de nihiliști. Că un om se lichidează așa de ușor în mediul nostru, se datorește indiscutabil nihilismului ordinar al acestuia. Ce să spui de o țară în care distincția se măsoară după neparticipare?! Unii atribuie nihilismul neproblematic, din sînge, care ne caracterizează pe toți, haosului etnic, a cărui limpezire ne costă în virginitatea noastră morală. Eu văd însă în absența aproape totală de istorie, cauza esențială a acestui nihilism curent. *Este nihilist un popor care n-are istorie.*

Dacă românii nu vor cîștiga inocența participării la lucruri și acea pietate nereflectată pentru ființă, ei vor continua a crede că trăiesc, cînd în realitate nu știi de se tîrăsc sau plutesc. Inaderența la un suflu fecund și iradiant de viață îmi pare a exprima sterilitatea și inerția sau, cum se zice, „înțelepciunea" poporului român.

Dacă m-ar asigura cineva că România, în viitor, nu va putea face decît să-și rafineze imperfecțiile și să le dea circulație universală, atunci mi-ar părea valabilă pentru întreg destinul acestei țări, alternativa care mi se pune în România actuală: *a deveni budist sau om politic*; adică, a realiza neantul din profunzime sau din superficialitate.

România nu mi-a zădărnicit nici un plan pe care l-aş fi făcut în anii de studiu, fiindcă singurul plan care nu-mi pare o inspiraţie de moment sau un joc al timpului a fost acela al unei alte Românii şi pe care cine nu-l concepe n-are drept să aibă decepţii. Dar eu nu accept România actuală Vreau să vorbesc despre singura mea speranţă ...

Da şi nu, anul I, nr. 2, 5 apr. 1936, p. 2.

NAŢIONALISMUL, INTERNAŢIONALISMUL, UNIVERSALISMUL

Formele spiritului pot fi interpretate fie ca valabilităţi categoriale, fie ca realizări istorice, după cum ne interesează determinarea ideală sau multiplicitatea empirică. Formalismul neagă orice semnificaţie varietăţii concrete; istoria nu dovedeşte nimic pentru o esenţă supra-temporală. Dimpotrivă, istorismul pleacă numai de la conţinuturi, adică de la temporalitate. Cînd Eugenio d'Ors studiază barocul ca o categorie, ca o constantă a spiritului, el elimină prin aceasta un *loc* istoric, o perioadă specifică şi unică a barocului. Wölfflin îi determinase elementele formale, dar le legase de un spaţiu istoric şi le încadrase într-o zonă temporală precisă. Pentru Eugenio d'Ors, nu mai e revelator de ştiut *cînd* apare barocul, deoarece identificarea lui este posibilă în aproape toate perioadele istorice. Să mai amintim de procedeele analoage la Spengler, Worringer sau Scheffler?

Universalismul şi internaţionalismul pot fi tălmăcite fie în sensul lor formal, fie prin momentele istorice în care au apărut. Pentru un spirit filosofic, împlinirile mutiforme în devenire nu probează nimic, dar pentru unul politic ele sînt totul, aşa încît transcendenţa sau imanenţa opticei sunt hotărîtoare pentru inteligibilitatea problemei.

Germanii de astăzi, în dorinţa lor de a arăta că nu există incompatibilitate între naţional şi universal, citează cu insistenţă cazul lui Dostoievski, cel mai naţional şi cel mai universal spirit al Rusiei. Lucrurile nu sunt totuşi aşa de

simple. Să ne gîndim în ce fel fenomene subiective depășesc cercul restrîns al unei interiorități nesemnificative. Întru cît faptul că sunt trist sau vesel poate să dovedească pentru tot ce nu e aparență individuală? Fluxul și refluxul subiectivității nu ajung la nimic, dacă nu se ancorează în valori care o întrec.

Melancolia fără un sens cosmic este capriciu, iar deznădejdea fără implicații eroice este demență. Numai întru cît stările noastre sufletești aruncă punți spre alte lumi, numai întru cît își transcend condiția psihologică, devin universale. Decît, universalitatea nu e accesibilă subiectivității decît prin exasperarea propriilor ei adîncimi. Cînd o lume subiectivă își cultivă limitele ei, de cîte ori nu mai încape în ea însăși, de atîtea ori aparține *lumii*. Dostoievski nu e universal fiindcă a descris pe ruși așa cum sunt ei, ci fiindcă a prezentat sufletul rusesc în condiții de limită, acolo unde specificul are caracter de tipologie umană. Universalismul începe unde sfîrșește „psihologia". Raskolnikov sau Ivan Karamazov sunt posibili numai în Rusia; dar pentru ei Rusia este lumea. Ideea dostoievskiană a mîntuirii prin poporul rus nu este decît concepția că Rusia dezvoltată la maximum este identică ultimilor înălțimi omenești. Presupoziția oricărui mesianism: umanitatea nu are un conținut decît în intensitatea debordantă a unei idei naționale, care încorporează simbolic mersul istoric. Precum stările sufletești au valoare numai ca simboluri, nu în ele înșile, tot așa ideile naționale. Toate naționalismele care nu sunt colorate mesianic neglijează acest lucru. Ideea pentru care militează un popor nu este atunci decît o proiecție netransfigurată a unui fond biologic. Naționalismul teluric de-abia întrece marginile etnicului. Acuzațiile aduse lui de apologiștii culturii universaliste sunt mai mult decît justificate.

Atitudinea lui Nietzsche față de Germania, disprețul lui amestecat cu un orgoliu nemărturisit reprezintă o ambivalență explicabilă la un spirit iubitor de universalitate, dar aparținînd unei națiuni cu destin protestatar. Ceea ce diferențiază naționalismul teluric de cel mesianic este că întîiul e un refuz permanent de a participa la valori în afară de cele închise în substratul lui biologic și de aceea protestează împotriva a tot ce nu e el, dar nici nu încearcă

să impună lumii stilul lui de viață, pe cînd ultimul este deschis și orizontul lui se întinde pînă la limitele umanității. Rusia a fost totdeauna universalistă, în panslavism ca și în bolșevism. Destinul Germaniei nu s-a întîlnit niciodată cu al umanității. Grandoarea nu i-a lipsit, ci elanul contagios. O monumentalitate verticală spre care privești înmărmurit, într-o fascinație rece.

În istorie nu contează decît valorile universale. Ele au circulație mare în timp și spațiu, dar legate de o intimitate psihologică. Prin aceasta se deosebesc de cele internaționale. Lumea în care trăiește Faust este valabilă în nu importă care punct al globului, dar ea constituie o valoare universală numai întru cît manifestăm o aderență intimă. Cînd ne-ar fi exterioară și circulația ei ar avea un caracter de bun comun și accesibil, ea ar fi o valoare internațională. Degradarea valorilor universale duce la valorile internaționale. Spiritul primește ceva din caracterul de echivalență, de serie și de platitudine al mărfii. Internaționalizarea convertește totul în raporturi funcționale. De aici, posibilitatea noastră de a ne bucura de valori internaționale fără să aderăm organic la ele. Degenerarea în exterioritate a spiritului face din internaționalism un universalism cantitativ. Viciul Americei, incapacitatea ei structurală de a impune lumii o marcă spirituală pleacă din absența elementelor care alcătuiesc baza unei culturi universaliste. America *produce*, nu creează. Iată diferența între internaționalism și universalism. America a lansat *bunuri*, mai mult decît valori. Ele circulă cît e globul și cu toții le acceptăm cu dispreț. O creație este simbolică și revelatoare pentru cel ce o scoate la lumină ; creatorul este o prezență sensibilă pe care o lămurim și o simțim în dosul operei. America stă goală și anonimă sub vidul „creației" sale. Ea reprezintă o ilustrare vădită a valorilor internaționale, a lipsei de intensitate a spiritului, fără de care nu e posibil universalismul.

Există, însă, în evoluția fiecărei culturi un stadiu universalist, precum există unul internaționalist. Să ne gîndim numai la ce înseamnă elanul spiritului în perioadele de înmugurire istorică și în destinderile clasice. O expansiune fără limite tinde să înghită totul. Dar nu într-un ritm forțat, ci în setea infinită a spiritului. Toate epocile crea-

toare sunt universale. Eclectismul, care suplinește creația prin sinteză, apare ca un fenomen de amurg. În umbrele crepusculare ale culturii se întinde internaționalismul, stadiu de agonie istorică, de sterilitate spirituală. În orice punct spațial o valoare oarecare are aceeași greutate și semnificație ca în nu importă care altul. Nu se mai cere să aderi, fiindcă totul plecînd din afară, totul trebuie să rămînă în afară. În astfel de epoci apare „marxismul", fiindcă doctrina lui Marx are corespondențe în toate finalurile de cultură.

Cînd spiritul își pierde conturul și nu mai este secretul dinamic al culturii, se internaționalizează. Și atunci apare amploarea exterioară a epocilor alexandrine, bazate pe cuprindere extensivă. Mesianismului îi succede imperialismul. Culturile germinale, care se desfășoară într-o devenire naivă, sunt anulate de o vastitate, care nu e decît un deșert al spiritului, căci știință, artă, religie se amestecă în excesul unei sinteze artificiale. Epocile alexandrine sunt interesante pentru fizionomia lor complexă, încurcată, pentru stilul lor colorat pînă la haos, pentru un sentiment de viață contradictoriu și întortocheat, în care știi totul dintr-o viziune panoramică și retrospectivă.

Internaționalismul înseamnă dezmățul spiritului și falimentul culturii. Este greu, dacă nu imposibil, să ne debarasăm de un concept romantic al culturii. O prejudecată scumpă la care n-o să renunțăm așa de ușor. „Visul spiritului absolut" de care vorbea Hegel este ca o ereditate și „tiparul formal" al nostalgiilor noastre. O lume de circulație generală și exterioară, fadoarea peisajului internaționalizat sunt de natură a ne plictisi instinctele.

Discrepanța între naționalism și internaționalism se bazează pe o antinomie antropologică fundamentală. Apetențele vitale, orgoliul, militarismul, instinctul de dominare, dorința de a asimila cosmosul unei frenezii în imanență fac din naționalism o expresiune și un derivativ al energiei iraționale a omului. De altă parte, pacifismul, dorința de înțelegere indiferentă, de comuniune abstractă, grandilocvența și formele vide, oroarea de primordial se canalizează în internaționalism. Universalismul reprezintă o formă intermediară și este o derivare a originarului, o subtilizare

a instinctului şi, în fine, o spiritualizare a chtonismului. Este biologia care se înşeală pe ea însăşi din concesiune pentru spirit. Cum nu în toate epocile autoiluzionarea este egală, istoria ne prezintă un întreg sistem de alternanţe, care marchează fluctuaţiile universalismului. El nu este mai puţin o constantă a spiritului, deşi se trăieşte prefigurat în naţionalism şi degenerat în internaţionalism.

Vremea, anul X, nr. 486, 16 mai 1937, p. 3.

NIHILISM ŞI NATURĂ

Am început să mă îndoiesc de „vitorul" meu, cînd mi-am dat seama că nu mai pot trăi fără natură. Căci printre arbori şi flori te poţi război cu Dumnezeu, dar cu greu te-ar mai interesa un singur om. Nu că natura ar fi sursa mizantropiei, dar ea adînceşte în noi o scîrbă de oameni pe care contactul cu ei o dezvoltă din copilărie şi se intensifică paralel lucidităţii. Şi cînd îţi dai seama de maturitatea dezgustului de oameni? Cînd poţi citi moraliştii francezi cu indiferenţa din faţa evidenţelor. Eşti pierdut pentru istorie cînd un La Rochefoucauld sau un Chamfort nu te mai pot surprinde în nici un fel, cînd au dreptate, prea multă dreptate.

Orice peisaj te scoate din timp şi natura, în genere, nu e decît o dezerţiune din temporalitate. De aici, senzaţia stranie, de un indefinibil chinuitor şi plăcut, că *nimic n-a fost niciodată*, de cîte ori ne abandonăm acestui vis al materiei, care e natura.

Priviţi un arbore într-o zi imobilă, cu soare şi cînd frunzele par broderii ale unei inimi în primăvară şi veţi înţelege că toate problemele devin fade în faţa creşterii indiferente a naturii, a inconştienţii ei, în afară de care totul e durere, blestem şi spirit. Sau cînd ai norocul şi nenorocul să priveşti zilnic un brad ce se înalţă în faţa casei ca o tăgăduire şi o demonstraţie a vieţii împotriva ei înşişi, inutilitatea efortului îţi apare zdrobitoare şi-ai vrea să te subjuge viaţa fără de nume a naturii. Cine n-a invidiat niciodată plantele nu ştie ce înseamnă teroarea conştiinţii. Slăbiciunea pentru natură pleacă din oroarea de conştiinţă. Spiritul nu-ţi

mai spune nimic şi iubeşti atunci lipsa de întrebări şi de răspunsuri a plantei.

Omul a tras „chiulul" naturii. În măsura în care a reuşit, s-a dezorbitat din viaţă, iar tragedia lui se epuizează în plusul adăugat naturii. Fuga dintre dobitoacele eterne ale lui Dumnezeu i-a creat o transcendenţă faţă de viaţă, pe care în zadar încearcă s-o învingă prin aspiraţia spre inconştienţa originară. Spre ce ni se înclină inimile în dragostea de natură? Spre *somnul* ei. Nevoia de a uita teroarea .... Şi somnul naturii este legănarea primordială, voluptatea indiviziunii, iresponsabilitatea cerului sau fericirea de a nu şti nimic. Între flori şi arbori, cunoaşterea e un păcat; sub un azur vesel, un atentat. De la Adam pînă la Baudelaire sau Dostoievski, omul n-a făcut decît să înregistreze consecinţele catastrofale ale plusului adăugat naturii. În planul Creaţiunii, spiritul n-a fost luat în combinaţie.

Dragostea de natură nu e în fond decît regretul ei. Cu cît cineva trăieşte într-un grad de conştiinţă mai redus, cu atît o iubeşte mai puţin. Despre părere de rău nici nu poate fi vorba, căci acela este natură pervertită imperceptibil. Un inconştient nu remarcă peisajul, fiindcă nu se poate disocia de el. Şi aşa orice om fericit. Ce să caute el în natură? Dar el n-are nevoie de regăsire. Proştii şi fericiţii nu descind din Adam ...

Nietzsche spune undeva: „Ai căutat cea mai grea povară şi atunci te-ai găsit *pe tine însuţi*". Iubesc natura acei ce înţeleg şi simt acest lucru ...

Ceea ce te determină ca între oameni *să faci* ceva este prezenţa efectivă a timpului. Nu poţi lăsa să se scurgă timpul pe lîngă tine. Şi atunci devii activ din *convingere*. Te hotărăşti să iei parte la istorie şi la un moment dat te poţi pomeni profet. Cine trăieşte în timp trebuie să fie *victima* lui, fiindcă el n-ar mai fi timp dacă n-ar înghiţi şi distruge totul. Nu simţim uneori nevoia de a-i face concurenţă, de a ne lua la întrecere cu timpul? Poate aici rezidă ultimele rădăcini ale autodistrugerii.

Începi să înţelegi ce e veşnicia cînd te afli singur în faţa naturii. Mediocritatea devenirii îţi pare atunci un atribut pur omenesc. În mod greşit se crede că germinaţia

naturii își dă o impresie de mobilitae și de dinamism. Procesul ei de creștere nu e sesizabil imediat: contemplația naturii ne transpune, dimpotrivă, într-un calm al nimicului și frumusețea afectează un caracter de irealitate.

Orice peisagiu mă face să uit că există un „cînd", un „atunci", că au fost odată clipe sau că am fost capabil de viciul de a fi fericit în timp. Natura nu poate fi gustată decît ca un amestec de paradis și de cimitir. Şi niciodată n-am cerut singurătăților mai mult de o lespede și un sărut...

Nimic n-a fost niciodată este șoapta care ne mîngăie în amurguri și uneori soarele ne-o scrie, în toiul zilei, pe un infinit albastru. Amurgurile ne dezvăluie, însă, toate echivocurile vieții și agonia falsă a oricărui amurg este un suprem echivoc.

Frecvența muritorilor este o însîngerare continuă; pentru un om lucid, un cancer al inimii. Cine a umblat printre oameni cu ochii deschiși și mai are rezerve pentru alte răni n-a priceput nimic din dezastrul uman. Nu se poate iubi, cu suferință și patimă, decît inocența și lacrimile. De cele mai multe ori, însă, inocența nu se poate deosebi de prostie, iar lacrimile pămînturilor sunt negre și grețoase.

Numai în măsura în care urăști oamenii te poți considera eliberat. Sunt atîtea alte lucruri care se cer iubite. Ce rost are să te mai încurci cu ei! Trebuiesc urîți, ca să avem libertatea de a adera la perfecțiuni inutile, la tristeți de dincolo de timp, la fericiri supra-istorice. Este o lipsă de distincție și de gust în orice aderență la umanitate. Dezgustul de om te face să iubești natura. Așa apare ea în rolul de consolatoare. Rostul ei este să ne închidă rănile, să ne vindece de contactul cu omul. Dezinfectați odată, putem porni la alt drum, pe care nu trebuie să ne urmeze nimeni. Ca atare, natura nu este mai mult de un stadiu al detașării noastre de lume, precum iluzia filosofiei romantice (în special Schelling) o făcea o etapă a odiseei spiritului.

Revenim la natură prin ocolul istoriei. După ce ne-am amestecat prin treburile devenirii și ne-am degradat în evenimente, redescoperim natura, identitatea inițială pe are am sfărîmat-o prin delirul de grandoare al conștiinții.i Ocolul istoriei este plusul efectiv al devenirii, care nu fusees luat în planul Creațiunii. De aceea, nimeni nu trebuie să-și

refuze această aventură. (Tentaţia politicului nu înseamnă mai mult).

Dacă în natură ar exista o simplă prefiguraţie de cunoaştere, ea n-ar trebui să ne mai intereseze, fiindcă ar înceta să mai fie un leagăn al uitării. Unde ne-am mai răcori groaza şi chinul lucidităţii?

Natura te invită la o înmărmurire parfumată şi aeriană, la un extaz fără lacrimi şi la o voluptate cu amintiri de dincolo de lume. Şi astfel nu te mai simţi legat de nici un obiect şi nu mai poţi să crezi în nimic ce nu ar fi desprinderea ta de fire.

Adesea îţi doreşti o mare înfrîngere în viaţă, pentru ca să poţi gusta din plin ce rost are natura ca un cadru de consolări. Din plăcerile exilului nu putem gusta noi, muritorii de fiecare zi. Natura răspunde cu generozitate regilor şi dictatorilor înfrînţi. Nouă nu ne rămîne decît exilul în *fiinţă*, rătăcirea în existenţă.

Nu pot vedea un peisaj fără să simt nevoia să distrug tot ce e acosmic în mine. O nostalgie vegetală, regrete telurice mă încovoaie şi-aş vrea să fiu plantă, să mor în fiecare zi cu soarele. Avem prea multe amurguri în inimă, de căutăm natura pentru umbrele ei.

Viaţa are ceva din isteria unui sfîrşit de primăvară. Un sicriu spînzurat de stele, o nevinovăţie putredă, un viciu floral. Amestecul acela de cimitir şi paradis ...

Vremea, anul X, nr. 489, 30 mai 1937, p. 3.

NAE IONESCU ȘI DRAMA LUCIDITĂȚII

Am început să descifrez turburarea ce o inspiră prezența profesorului Nae Ionescu, cînd mi-am dat seama că există în anumiți oameni iradieri personale cărora ai vrea să cazi victimă, să nu mai fii *tu*, să mori în viața altuia. Infinitul de vrajă personală te face să abandonezi orgoliul individuației și încerci să devii totul în altul. Așa ceva va fi simțit Nietzsche în prezența lui Wagner, pe care l-a atacat mai tîrziu nu din gelozie, ci din instinct de conservare. Pentru ceea ce trebuie să devenim fiecare, oamenii cei mai primejdioși sunt aceia pe care-i iubim mai mult.

De cîte ori, în vibrante accente de afecțiune, Nae Ionescu mi-a părut singurul om pentru care se poate renunța ! Tentația, adică, de *a-i trăi viața lui*. Și aș fi nesincer, dacă n-aș spune că sunt atîția între tineri care trăiesc *în el*. Lumea care nu-l cunoaște decît superficial vorbește de „demonie", ca și cum Nae Ionescu s-ar sili să ne cîștige admirația pentru a ne anula. Și ce ușor i-ar fi fost ! N-avea decît să dea „drum slobod" îndoielilor și chinurilor sale. Dar de cîte ori n-a consimțit la eroare numai din slăbiciune pentru viață și poate și din faptul că n-a existat pînă acum nici un profesor de îndoieli.

Farmecul existenții lui Nae Ionescu își are, însă, un temei mai adînc și mai paradoxal. Căci alături de tendința aceasta de a te pierde în el, de a luneca pe toate conflictele lui, n-am cunoscut alt om care să te oblige a fi mai mult tu însuți. O alternanță stranie de tendințe, care explică de ce fără el nu mai putem trăi. Cîți dintre noi am fi

avut curajul atîtor negații și singurătăți, dacă nu ne-ar fi precedat în relele cunoașterii și n-ar fi fost învechit în ele! Scîrbit de istorie și de cunoaștere, mă gîndisem odată la Berlin să scriu o teză de doctorat despre lacrimi. Și am fost de acord, cu atîția prieteni, că singurul profesor din univers care ar primi-o ar fi Nae Ionescu. Din paradox? Din tragedie și luciditate.

Am auzit spunîndu-se: bine, dar nu crede în nimic. Ce naivitate! El știe că a crede nu e totul. Și oamenii vorbesc de nihilism. Obiecția care i-aș face-o eu este că a găsit în lumea asta ceva în ce să creadă. Să nu fi tras ultimile concluzii? Ce n-aș da să pot și eu crede că nu crede în nimic!

Omul care a scris: *„Simon Petru doarme. Și noi toți — ca el. Și de aceea pînă și iubirea e suferință. Lumea se răsucește în durere ca o rîmă pusă pe jăratec. Și Dumnezeu odată cu ea"* (*Roza vînturilor*, p. 420) nu poate fi însă, în nici un caz, acuzat de iluzii. Pînă unde a fost condamnat la luciditate? Nimeni n-a insistat mai mult ca el asupra dramei de a ști. Este singurul profesor de la care am învățat ce pierdere mare e cunoașterea. Ruperea echilibrului originar prin spirit și dezintegrarea din ființă prin conștiință sunt fructe ale tentației demiurge.

Dar demiurgia umană este un cuvînt spre catastrofă. Atîta vreme cît rămînem în cadrele condiției umane, salvare nu există. Orice om, din moment ce știe că există, nu se mai poate mîntui, decît negîndu-și principiul individuației sale. Și astfel Nae Ionescu găsește în individuație sursa răului, a căderii, a naufragiului existenței. Că prin iubire depășim conflictele legate de subiectivitatea noastră ca atare sau că prin acțiune ieșim din noi înșine intrînd în sfera obiectivității — ce contează aceste soluții în fața tragicului uman, a chinului conștiinței, a răului esențial de a ști că trăiești și prin asta a nu mai putea trăi!

Nae Ionescu și-a dat seama că pentru a trăi trebuie să-ți înșeli luciditatea cu diverse „formule de echilibru": Dumnezeu, națiune etc. ... Și astfel, unul din cei mai lucizi oameni care au existat pe aceste meleaguri a reușit să se integreze în istorie, să „adere", umbrindu-și voluntar și dramatic luciditatea. Participarea la luptă prin *hotărîre*, iar nu prin

instinct, explică de ce a stat în ultimii zece ani în centrul vieții noastre politice, fără să fie ceea ce se numește un om politic, fiindcă totdeauna a fost mult mai mult decît atît.

Istoria este făcută de plutonieri inspirați. Iată de ce Nae Ionescu nu se va putea realiza direct niciodată în istorie. Turma are instinct și ea simte că unele sunt căile vieții și altele ale spiritului. Și că, pentru orice om lucid, lumea există prin concesie.

Una este a crede și alta a avea voința de a crede. În primul caz, trăiești fericit în Dumnezeu; în al doilea, te *gîndești* la el. Conștiința a transformat absolutul într-o funcție a disperării. Prea puțini muritori pot trăi în pace și bunăvoie cu Dumnezeu. Și atunci se naște dintr-un conflict insolubil o decepție metafizică, a cărei consecință imediată este *pasiunea în imanență*. Numai așa pot să-mi explic dorința de putere a lui Nae Ionescu și echivocul straniu al pasiunii lui politice. Orientarea spre concret, spre realități istorice, obsesia României nu sunt la el fructul instinctului.

Unii din prietenii mei greșesc cînd explică prin aderența organică la neam și sol pasiunea lui pentru România. În realitate, Nae Ionescu este mult mai interesant, pentru a putea vedea în el numai un patriot instinctiv. Un metafizician care face politică, iată un fenomen care nu e atît de simplu. Ce te face să te degradezi „în lume", ce te scoboară în imanență? O sensibilitate metafizică este un dispreț continuu al temporalului. Atunci cum se naște la un metafizician tentația timpului, adică bucuria căderii, participarea voioasă la păcatul de a fi, la imediat și la devenire? *Eșecul în experiența absolutului este izvorul pasiunii în imanență.*

Cînd Dumnezeu nu te-a luat în brațe, te consolezi cu dezmățul temporalității. Tăcerea divină duce pe oamenii torturați în politică.

Răspunsurile transcendente la chinul și întrebările noastre întîrziind, ne pierdem răbdarea și ne hotărîm pentru lucrurile trecătoare. Decepția metafizică ne face ziariști, oameni politici, naționaliști etc. ... Să nu fie aici cheia soartei lui Nae Ionescu? El însuși pare a fi afirmat cîndva ce mort este metafizicește de cînd face politică.

Dorința de putere la astfel de oameni nu este atît de afirmare, cît de distrugere. Vreau să zic de auto-distrugere. Toți adversarii lui Nae Ionescu susțin același lucru: este un om inteligent, dar destructiv. Aceștia nu înțeleg nimic din farmecul turburător, din straniul lui irezistibil. Căci el nu vrea să distrugă pe nimeni și nimic, ci doar să-și consume căderea în timp, într-o cumplită aderență și inaderență la lume.

Greu aș întîlni un al doilea om care să-și fi pus destinul în problemă mai mult decît el. Nu atît tortura subiectivității, cît pathosul existențial chinul monumental al ființii sale l-au interesat pînă la obsesie. Și cînd vorbea odată de „șarpele demiurgiei". aș vrea să știu dacă l-a mușcat pe cineva mai mult decît pe el. Un creștin Nae Ionescu? Îi iubesc prea mult orgoliul pentru a-l crede numai atît. Și apoi, în toate prelegerile lui, Paradisul n-a fost niciodată o realitate, ci numai Judecata de apoi. Iar eu eram un elev modest care se prezenta cu maestrul pentru a ne primi condamnarea sigură ... Răscumpărare? Dar luciditatea este o crimă împotriva Paradisului și nu există sentință mai gravă la judecată ... Toate luciditățile sunt criminale.

Dacă Nae Ionescu ar fi un temperament nervos și exploziv, drama [pe] care o trăiește ar fi prea evidentă și prea accesibilă. Calmul aparent îi dă, însă, gravitate și ireparabil. Cînd vorbește de condiția umană ca naufragiu, catastrofă, păcat, cuvintele au un patetic reținut și parcă s-a rătăcit un plîns de clopote într-un tratat de logică ...

Gestul inspirat al lui Mircea Eliade, de a întruni într-un volum o parte din articolele profesorului, care conturează nu un moment, ci o epocă, a venit chiar la răscrucea României. În acești ani se va decide *tot*. Cînd aproape toți intelectualii s-au așezat de-a curmezișul, Nae Ionescu a fost prezent, în centrul României. Că România nu este decît un mijloc de a nu mai fi tu însuți, de renunțare la tine sau

că ea este, dimpotrivă, o pradă „şarpelui demiurgiei", este o altă socoteală. Nu-l cred pe Nae Ionescu atît de puţin pesimist, încît să considere pe oameni altceva decît pretexte şi cu ei toată istoria. De la el am învăţat că existenţa-i o cădere şi cine m-ar putea opri să trag concluzia că scopul vieţii este chinul, auto-tortura, voluptatea satanică. Este drept, însă, că nu toţi am fost meniţi unei auto-distrugeri frumoase şi pasionante.

Vremea, anul X, nr. 490, 6 iun. 1937, p. 4.

CRIMA BĂTRÎNILOR

Ideea sinistră de a elimina pe Mircea Eliade din Universitate, sub pretextul pornografiei, dacă nu este revelatoare pentru nivelul acestei ţări, ea ne descoperă în tot cazul gradul de imbecilitate a unei generaţii de la care n-am învăţat decît cum nu trebuie să fim.

Mircea Eliade a deschis acum zece ani lupta împotriva bătrînilor. Ei au tăcut multă vreme şi au aşteptat. Ştiau bine că va veni clipa răzbunării.

Comunicatul pe care l-a publicat acel minister al educaţiei naţionale este monstruos şi criminal. Mircea Eliade dat afară din Universitate pentru imoralitate? La urma urmei, s-ar putea ca ministerul să aibă dreptate. Căci nu este imoral să fi scris cincisprezece volume pînă la treizeci de ani? Nu este imoral să munceşti pînă în zori şi să nu-ţi poţi plăti chiria? Sau să fi scris cîteva mii de articole şi să fii mai abandonat ca un anonim? Ce rost ar avea Ministerul Educaţiei Naţionale dacă n-ar sancţiona hărnicia, n-ar pedepsi geniul şi n-ar urmări entuziasmul?

Activitatea inuman de bogată a lui Mircea Eliade trebuia batjocorită, cărţile puse la index, autorul lor eliminat din cadrul profesorilor. Ce caută un biet asistent onorific să turbure cu ardoarea şi inspiraţia lui somnolenţa plăcută, iluziile şi suficienţa unor oameni care simulează viaţa?

Prăpastia între tineri şi bătrîni a luat în România proporţii nebănuite. Orice am face, ne izbim de indiferenţa, de ura sau de neîncrederea dictaturii reumatismului. Cîtă vreme generaţia veche va mai putea respira, intoleranţa

ei alimentată de pasivitatea noastră, vom fi condamnaţi la o ratare continuă şi nesemnificativă. O noapte a Sfîntului Bartolomeu printre anumiţi bătrîni e singura salvare. Acel dintre tineri care are cea mai mică înţelegere pentru „viaţa" lor îşi dă un certificat definitiv de anacronism sau de impotenţă congenitală. Numai întru cît îi urîm, dovedim că trăim.

Interesul nostru e să le accelerăm agonia şi din milă să nu-i mai condamnăm la viaţă.

În toate ţările cu destin, ei au fost aruncaţi pe o linie moartă, numai la noi îşi tîrîie somnul prin zbuciumul nostru şi ne ofensează elanul cu decrepitudinea şi viciul lor. România asta mare s-a născut din nimic; ei n-au contribuit cu nimic, paraziţi ai unei glorii ce n-au meritat-o.

Avem în faţa noastră numai cadavre care vorbesc de „idealuri".

Încercarea bătrînilor de a înăbuşi toate afirmările tineretului a luat proporţii dezgustător de mari. Un popor care îşi refuză viitorul, care se pedepseşte pe sine însuşi. Un neam inconştient, care pînă acum n-a avut curajul să trăiască şi face tot posibilul să rămînă consecvent neamului său, soartei lui periferice şi mizerabile. Dacă un profet blestemat m-ar asigura că vom merge cu toţii, într-o continuitate perfectă cu bătrînii, expatrierea şi exilul mi s-ar părea o voluptate obligatorie.

Mircea Eliade reprezintă orientarea spirituală, aspectul supra-politic al generaţiei. Cum în acest domeniu conta ca un şef, înlăturarea lui capătă un caracter simbolic. În cadrul spiritului nu poţi „desfiinţa" decît individual. Ce uşor ar fi dacă era posibilă o „organizaţie" de gînditori! Aşa, izolezi moral şeful. Dintr-un om naiv, pur, timid, respectuos pînă la umilinţă, scoţi un imoral şi un pornograf. Mircea Eliade are iresponsabilităţi de copil, naivităţi divine, o lipsă provocătoare de egoism. În plus, o bucurie a cărţii cum n-am mai întîlnit la nimeni şi o curiozitate intelectuală care frizează patologicul. Ceea ce e „tare" în literatura lui este mai mult fructul unei destinderi sau a[l] unei compensaţii, decît a unui *[lipsă text]* spre vulgaritate la un suflet mistic, este o plictiseală a purităţii de infinitul ei. Una este vulgaritatea ca expresie a unei apetenţe instinctive,

a unei deficienţe originare, şi alta ca voluptate a degradării, ca pasiune pentru imediatul vieţii. Vulgari sunt borfaşii şi poeţii; dar unii din bestialitate, iar alţii din delicateţe. Aici nu e vorba de nuanţe, ci de catastrofe.

Autorul acelei formidabile *Yoga* — carte apreciată de specialişti străini — în România nu poate ajunge nici măcar asistent onorific. Asta se cheamă imoralitate. Să fie atinsă cultura românească de un viciu fatal? Publicul nu ştie că Mircea Eliade scrie romane ca să poată trăi, fiindcă, într-adevăr, greu îţi poţi imagina o ţară în care un savant face literatură pentru a nu muri de foame. În Balcani numai porcii şi dezmeticii au noroc. Nu este aşa de uşor să te naşti exilat ...

Problema, însă, se complică. Mircea Eliade este singurul orientalist român. Ce înseamnă asta? Că într-o ţară întreagă există un singur om care poate circula şi în cealaltă jumătate a culturii umane. Ne indispune acest fapt? Pentru creierul naţional şi Europa e prea mult. Atunci să-i sancţionăm indiscreţiile ştiinţifice şi să-l expediem peste graniţă.

Ţin prea mult la Mircea Eliade pentru a nu-i invidia această înfrîngere. Noi nu ne trăim numai viaţa, ci şi *biografia*. Vreau să spun că întru atît cît trăim, în vieţuirea ca atare, nici o înfrîngere nu e plăcută. Dar privită ca un detaliu biografic. în perspectiva propriei vieţi, ea este un deliciu şi o mîngîiere. Din ce ne extragem orgoliul dacă nu din tot ce nu suntem înţeleşi? Distanţa de lume este sursa tuturor triumfurilor şi a căderilor. Pentru un om cu destin, nu cred să existe o nemîngîiere mai mare decît aceea de a fi înţeles. Dispreţul muritorilor este un omagiu adus spiritului. Înseamnă însă că nu trebuie să reacţionăm? Dimpotrivă. Trebuie să luptăm pînă la ultima rezistenţă, pentru a fi şi mai neînţeleşi. Lepădarea de lume este concluzia necesară a spiritului. Există, însă, o lepădare în *mijlocul* acestei lumi. O frenezie rezultată din dezgust, entuziasm şi pasiune. Asta te face să-ţi cauţi duşmani peste tot şi să nu te intereseze nici unul.

Vremea, anul X, nr. 492, 20 iun. 1937, p. 9.

IMPERATIVUL DISCONTINUITĂȚII

Dintr-o perspectivă de vultur, elementele care diferențiază generațiile n-au nici o valoare și nici o proeminență, căci distanța de devenire rezolvă multiplicitatea în identitate. Pesimismul istoric nu este altceva decît această constatare: fluctuațiile aparenței determină „evenimentele"; substanțial nu se schimbă nimic. De la Adam încoace, nu asistăm decît la variațiuni pe aceeași temă.

Putem, însă, trăi cu o perspectivă de vultur și mai cu seamă putem lupta în acest abuz de veșnicie? Evident ,nu. Viață nu există decît în frenezia temporală și în idolatria clipelor. Acțiunea limitează fatal orizontul și nu suntem luptători decît în măsura în care împrumutăm gestului contingent un contur de absolut. Cine nu crede că singurul lucru bun care se face în univers este cel făcut de el e candidat la ratare, ca și acela care vrea să se realizeze istoric, atribuind o valoare oarecare trecutului. Orgoliul este substanța luptei în timp. Și orgoliul nu înseamnă decît convertire în non-valoare a tot ce te precedă și te limită.

O generație — și mai cu seamă una de răspîntie cum este a noastră — trebuie să-și conceapă viața ca un început absolut. Ce-am mai avea noi de făcut dacă am înregistra peste tot meritele bătrînilor care au zăcut fericiți, dospindu-și viciile în umbrele României? Ei ne vorbesc de continuitate. Cu cine? Cu ei? Dar opera lor o vedem zi de zi: dezastrul României de azi și rezistența cadrelor vechi în fața afirmării politice a tineretului.

Cînd bătrînii ne bat la cap cu continuitatea, știm noi prea bine că n-o fac dintr-o viziune amplă a istoriei sau

dintr-o slăbiciune pentru eternitate şi desigur că nici din patriotism. Nu prejudecăţi teoretice sau o optică abstractă îi îndeamnă la atac. Ideile joacă un rol numai în viaţa „descreieraţilor" (aşa califică *Universul* pasiunea ideologică). Ceilalţi — turma eternă, care dispune de „creier" atît cît îi permite instinctul — îşi au jocul precis, cu toate regulile interesului. Numai ghiftuiţii dintre cei bătrîni au protestat în numele continuităţii, numai ei au găsit trecutul o glorie şi prezentul o prefecţiune. Dacă ar vorbi în numele destinului acestei ţări, n-aş mai spune nimic. Dar înţeleg prea bine că de ţara asta nu-i leagă decît averea personală, că pentru ei curba ascendentă a României este identică ascensiunii lor financiare. Pun la îndoială naţionalismul generaţiei vechi, iar în ultima mea sinceritate, o acuz de trădare.

Căci de la război încoace, democraţia în care s-au scăldat cu toţii ne-a dat nouă un exemplu atît de demoralizant, încît orice mijloace pentru a o distruge îmi par legitime. Nu pare suspect că bătrînii ne cer disciplinarea gesturilor, rezerva în expresii şi un minimum de violenţă? În realitate, suntem prea puţin provocatori şi o să ne compromitem cu atîta decenţă.

Niciodată în istoria României, prăpastia între tineri şi bătrîni n-a fost mai mare. Rostul nostru prin scris este s-o accentuăm şi s-o adîncim. Dacă batrînii au conceput vreodată o viziune ideală a acestei ţări, ar trebui să ne ajute în mitul acestei revoluţii. Noaptea Sfîntului Bartolomeu, pe care am cerut-o simbolic şi pe care ei au interpretat-o vulgar şi material, ar putea totuşi s-o exercite prin mormanul lor de ambiţii şi apetenţe.

În alte ţări, bătrînii au bătut în retragere: la noi unii şi-au transformat moartea în viaţă şi ne cer insistent să mergem la pas cu agonia lor, să nu-i mai urîm, ba chiar să le fim recunoscători. Ei au uitat că ura determină pulsaţiile vieţii, că nu există energie decît în violenţă şi intoleranţă. O să le aducem noi aminte de cîte ori vom putea, o să-i obişnuim cu climatul răzbunării.

Decăderea morală a acestor senili — care n-au cunoscut în „viaţa" lor nici elanul şi nici inteligenţa — nu este mai deplorabilă ca atunci cînd fac apel la parchet pentru a lichida un conflict cu caracter istoric. Întru cît înlătu-

rarea mea ar diminua ireparabilul unui antagonism de generaţii? Ce poate să-mi facă mie parchetul dacă eu declar public că nu mai sunt de acord cu imbecilitatea unei părţi din predecesorii mei? *Universul* nu ştie că nici o antinomie istorică n-a fost rezolvată de justiţie, şi nici măcar de oameni, într-atît întru cît sunt indivizi izolaţi, ci de istorie însăşi? Valurile Fatalităţii o să-i înece pe bătrîni, ca şi pe noi de altfel. Numai că zvîrcolirile noastre o să aibă un nimb crepuscular, pe cînd agonia lor seamănă unei imense mocirle.

Pînă acum, oamenii n-au găsit mijloace de a sancţiona prostia cronică şi agresivă. E drept că avem la îndemînă dispreţul. Dar nu te poţi angaja în luptă cu această dezerţiune continuă, care e dispreţul. Îţi rămîne, însă, rezervată voluptatea de a asista nu la decadenţele individuale, ci la prăbuşirea istorică a unei întregi generaţii, cu construcţiile ei de carton, cu ficţiunile şi cu bestialitatea intereselor sale. Îi vom fi recunoscători după ce şandramaua se va fi dărîmat şi după ce vom fi îngropat o epocă ruşinoasă, în care speranţele revoluţionare au fost singurele care au atenuat chinul de a trăi într-un astfel de timp blestemat.

Nu se poate construi nimic fără negaţie. Îţi dai seama de tine într-o auto-conştiinţă perfectă, cînd elimini şi umbreşti tot ce-ţi este exterior. Ca individ, trebuie să te crezi centrul universului, iar ca generaţie, culmea istoriei. Nu se poate trăi fără un fior divin şi fără seducţii de delir. Orice presimţire mesianică este o irupţie a infinitului în devenire, un paroxism care dilată un individ sau o epocă Noi trăim cu faţa spre Dumnezeu, iar nu spre oameni. De aceea, participăm la absolut, atît prin iluzii, cît şi prin vulgarităţi.

Mitul generaţiilor depăşeşte un relativism istoric şi trezeşte o reprezentare escatologică. În ultimă instanţă, o generaţie cu o mare chemare se consideră încoronarea şi sfîrşitul. Cam acesta a fost sentimentul de viaţă al romanticilor germani, care şi-au trăit destinul ca o rotunjire finală a evoluţiei spiritului, ca o plenitudine şi o înfundătură sublimă.

Dacă noi vom avea atîtea rezerve de iluzii încît să ne proiectăm ca o culme istorică, n-are nici un rost să mai

urîm predecesorii şi să facem opinie separată în continuitatea ruşinii. Se pare, însă, că disponibilităţile spre mit sunt între tineri în curs de cristalizare şi că obiectivele sunt deja fixate.

Bătrînii se plîng că nu respectăm nimic, că suntem infatuaţi şi că nu mai avem nici o credinţă tradiţională etc. etc. În realitate, nu mai credem în ce-au crezut ei, nu mai respectăm obsesiile lor. Am dat alt curs orgoliului şi-am găsit un sistem de ficţiuni mai vital şi mai eficace. Un mit este dinamic dacă ficţiunile lui duc la un rezultat. Maximul eficacităţii în timp este criteriul valabilităţii miturilor. Acestea nu se aleg, însă, de oameni, ci le impune devenirea. Nu suntem responsabili de credinţele noastre, ci numai de gradul de înfăptuire. Pe mituri le schimbă timpul; în nici un caz oamenii. Faptul acesta le împrumută o carecare consistenţă şi îngrădeşte accepţiunea sceptică a ficţionalismului.

Rosturi care ne depăşesc ne-au impus un ritm revoluţionar. Bătrînii să blesteme istoria, iar nu pe noi, dacă nu mai pot gusta în tihnă deliciile suspecte ale bătrîneţii. Soarta ne obligă să rupem cu ei, să fim nemiloşi şi nerecunoscători. Se întîmplă, însă, că nouă ne face plăcere acest curs al soartei, că nu scăpăm nici o ocazie să ne punem de acord cu el, că l-am vrea implacabil şi hotărîtor. Meritul nostru nu întrece această aderenţă afectivă. Că bătrînii se agită pe posturi pierdute, iată un adevăr care în curînd va deveni banalitate.

Vremea, anul X, nr. 496, 18 iul. 1937, p. 3.

ÎNTRE CONȘTIINȚA EUROPEANĂ ȘI CEA NAȚIONALĂ

Este nu numai ușor, dar și plăcut să fii naționalist din instinct, să rezolvi adică toate problemele dintr-un imprativ al sîngelui. Intri automat în devenirea națională și nu ești mai mult de un *obiect* al istoriei. Cînd oamenii de stînga sau cei cu spirit filosofic reproșează naționalismului lipsa lui de problematică, de chin teoretic, ei nu se referă decît la formele primare — dar și cele mai frecvente — ale naționalismului, pentru care distanța între biologie și politică este iluzorie. Un naționalism *de jos*. Căci nu ești *cu* țara, ci ești *țară*.

Tot ceea ce pleacă din instinct triumfă. Dar triumful nu este nici interesant și nici semnificativ, deoarece nu porți tu vina succesului, ci pulsațiile anonime ale vitalității. Viața îți acoperă numele. De aceea, toate victoriile pornite și realizate în irațional sunt revelatoare pentru agitația surdă a fatalității, iar nu pentru individ.

Spirit problematic au adus însă *convertiții* la naționalism. Oameni care și-au *creat*, într-un anumit fel, o patrie, și-au plămădit-o voluntar în sînge, împotriva tendințelor lor instinctive, care îi mînau mai mult spre siguratate, decît spre comunitate. A te converti la naționalism — după ce-ai fost anarhist, comunist, nihilist sau indiferent — înseamnă a reveni spre elementele primare ale ființei tale, spre un imediat al sîngelui, cu prețul unor grele încercări ale spiritului. De altfel, faptul că un intelectual poate fi naționalist, adică poate să adere sentimental la un spațiu și la o comunitate, dovedește cîtă *natură* este în spirit. Slăbi-

ciunea pentru un climat național este o victorie a *sufletului*, în dauna lucidității, care e de esență spirituală. Un om care nu și-ar putea izola soarta individuală de națiune ar fi un binecuvîntat al naturii, și astfel de obiecte fericite sunt destule. Ele nu vor înțelege niciodată naționalismul *de sus*, aderența la neam ca o revenire, ca o reîntoarcere prin ocolul spiritului. După ce-ți dai seama de superfluul cosmic, să te pasionezi de rosturile unui biet geografic și istoric!

Curios cum Eminescu n-a fost sensibil la ironia poziției sale teoretice: pesimism implacabil și naționalism reacționar. Înțeleg ca un om să nu creadă în nimic și să fie naționalist; dar să fie *conștient* de acest paradox și să i se abandoneze cu voluptatea echivocă a autoironiei.

O conștiință națională — și care este numai atîta — nu cunoaște nimic din „superstițiile" unei conștiințe universale. Dar să limităm problema. Să ne referim numai la o conștiință europeană. Istoricește, asta ne frămîntă și, vrînd-nevrînd, antinomia noastră, lăuntrică și secretă, este generată de ireductibilul categoriilor europene și a[l] celor strict naționale. Ne-am face neîngăduite iluzii de-am crede că sunt mulți muritori sensibili la acest conflict. Diferențiem pe naționaliști — în instinctivi și lucizi — chiar pentru a elimina o parte — și pe cea mai mare — din discuția acestui conflict.

Nu-mi aduc aminte în care volum din *Mes cahiers*, Barrès scria: „Observ la mine, în vremea din urmă, o trecere de la naționalism la catolicism. Căci naționalismului îi lipsește infinitul".

Cine are cît de puțin superstiția universalului nu poate rămînea rece la constatarea, plină de decepție, a lui Barres. Tot el scria odată că, de n-ar fi început să facă politică la vîrsta de douăzeci și șase de ani, ar fi fost amenințat de nebunie. Se știe ce însemna politica pentru Barrès: un mijloc de a te încadra în națiune. Naționalismul oferă ceva pozitiv, dar nu satisface un gust de absolut. Ce rost are totuși încercarea unora de a se „salva" prin el?

Cînd ai parcurs serii întregi de experiențe spirituale și n-ai rămas la nici o valoare, cînd nu te-ai substituit nici unui sens și nici unei doctrine, vagul spiritului creează, prin

reacţiune, nevoia imediatului şi a primitivului. Naţionalismul — această etapă politică a istorismului — este o depăşire, o înfrîngere brutală a disponibilităţii. Barres şi-a făcut *chip cioplit* din Franţa, chiar pentru a învinge vagabondajul spiritului. Absolutizarea unui singur neam este o voinţă de auto-limitare. Nevoia de siguranţă a dus totdeauna la dispreţul universalului ...

Un om care s-a răsfăţat în toate valorile Europei trebuie să le înăbuşe şi să le îngroape în pasiunea de auto-îngrădire care e naţionalismul. Lui Barres trebuie să-i fi putrezit Europa în sînge, El refăcea pe plan politic acel „îndobitociţi-vă" al lui Pascal. De cîte ori te hotărăşti să renunţi la universal, parcă-ţi plînge Europa pe străfunduri ... Astfel se explică de ce Barres a considerat catolicismul ca un corectiv naţionalismului. Sunt oameni care se fac naţionalişti din teama de infinit, iar alţii refuză naţionalismul din superstiţia infinitului. Unii simt nevoia determinării, alţii a libertăţii. În fond, incertitudinea se reduce la pendularea între istorie şi absolut.

Atîta vreme cît Europa constituia o unitate spirituală şi universalitatea nu era o simplă aspiraţie, naţiunile trăiau doar într-o presimţire de conştiinţă. Istoricismul romantic, războaiele napoleoniene, iraţionalismul modern au contribuit, în moduri diferite, la individualizarea exasperată a naţiunilor. Ele au luat conştiinţă de sine prin opoziţie cu sensul tradiţional al culturii europene. Revenindu-şi fiecare neam la tradiţia lui particulară — pe care a convertit-o în valoare unică — s-a sfărîmat unitatea abstractă a Europei, construită pe ruina particularismelor. În momentul în care catolicismul, raţionalismul, ştienţismul şi individualismul nu mai exprimă categorii fundamentale ale culturii, momentul european e lichidat. Oamenii şi-au pierdut aderenţa intimă la specificul valorilor europene. Naţiunile se prezintă ca unităţi agresive, care pun cinic probleme de supremaţie şi distrugere. Nu mai există o sumă de valori, independente de viaţa istorică a fiecărei naţiuni. Cursul istoriei se determină de jos; în afară, suma abstractă de criterii regulative nu mai există. Nu trebuie, însă, exagerat în tragic. Epocile sunt cam egal de incerte, de bestiale şi de nenorocite. Totdeauna au existat conflicte între naţiuni,

noi nu aducem nou decît *gradul de conștiință*, relativismul lucid, prin care ne explicăm hotărîrile și gesturile. Niciodată popoarele nu s-au înțeles între ele. Dar de ce nouă ne face astăzi *plăcere* să nu ne înțelegem? Cinismul este o notă diferențială a culturii noastre.

Pluralismul european este determinantul hotărîtor al amurgului Europei. Dezbinările continentului au ajuns atît de adînci, că nu mai e posibilă o realizare în afara națiunii. Cine n-are simț pentru această relativitate nu poate fi astăzi decît un ratat. Ce facem cu toții, decît să „descoperim" națiunea, în fiecare pas al nostru? Și, în măsura în care reușim să ne mărginim, ne punem la pas cu ea ...

Cum unitatea spirituală a Europei este sfărîmată, mai există vreun dramatism în convertirea la naționalism? Ce rost are o conștiință europeană astăzi, la ce se reduce ea? La tot ce știm despre fiecare națiune în parte, la sinteza artificială a unor culturi divergente. Dacă o conștiință națională este proiectarea în necondiționat a etnicului, o conștiință europeană, în clipa actuală nu înseamnă decît un stadiu alexandrin de cultură. Spengler a fost ultimul care a dat lovitura de grație Europei, căreia nu i-a recunoscut, pentru viitor, decît o solidaritate în amurg, o unitate în prăbușire. Situația lui Nietzsche este mult mai paradoxală. Aspirația lui la un europeism purificat, la o cultură salvată de la decadență, la valori născute dintr-un extaz vital n-a reușit să creeze decît o restaurare a biologiei, o reabilitare a surselor primordiale ale vieții, un naturism helenizant, nu însă un stil de cultură universală. Este mai mult decît revelator că toate naționalismele europene se reclamă de la Nietzsche. Explicația este foarte simplă: *cultură universală nu se creează pe ideea de forță.* Căci forța nu se poate exercita decît particularist; ea este sursa pluralismului.

Culturile universaliste se construiesc pe ideea de umanitate; vitalismul, cu cultul implicit al forței, izolează monadic națiunile. Ce monadologie s-ar putea concepe pe baza viziunii lui Nietzsche!

Compatibilitatea între forță și universalism este posibilă numai în fenomenul imperialist. Decît, imperialismul realizează o universalitate degradată, exterioară, prin umilirea

omului. De aceea, în evoluția culturilor, imperialismul se conturează ca o umbră monumentală.

Conștiința europeană, în sensul actual, era, deci, o sumă disparată de cunoștințe asupra ireductibilității națiunilor și care alcătuiesc o imagine împestrițată a continentului. Ce ne mai atașează atunci de această conștiință, dacă ea n-are o convergență sau o unitate mai adîncă? Teama că limitîndu-se la națiunea din care facem parte vom suferi împreună cu ea un destin de mediocritate. Pentru noi, românii, cel puțin, superstiția Europei pleacă din complexe de inferioritate. Să-ți dai seama că nu te poți realiza decît prin națiune și să n-ai siguranța că națiunea ta se va realiza! Aici e cheia incertitudinelor românești. Și asta e tragedia individului lucid în culturile mici. Cînd faci parte dintr-o cultură care se împlinește majestuos, îți poți permite luxul să nu le înțelegi pe celelalte. Un lucru rău prevestitor pentru români este faptul că ei înțeleg cu ușurință și neproblematic alte forme de cultură. Asta presupune lipsă de caracter definit, absența unei direcții lăuntrice. Rușii n-au priceput niciodată Occidentul. Motivul e simplu: au fost totdeauna prea plini de ei înșiși. Și aceasta spune mult pentru devenirea unui neam. Cînd citești considerațiile lui Turgheniev, cel mai occidental scriitor rus, asupra lui Faust, te minunează atîta incomprehensiune. Să nu descoperi în Faust mai mult de un egoist și să nu bănuiești în el simbolul sufletului modern, turmentat de drama cunoașterii!

De altfel, pentru ruși n-a existat niciodată efectiv pasiunea cunoașterii, ci a mîntuirii. Pentru un rus, logica nelămurind problema suferinții, n-are nici un rost. Într-un creier de slav, silogismul se amestecă cu răstignirea. Confuzia este folosită ca prilej de durere, de biciuire, iar nu de nesiguranță logică.

„Absolutul" național este un opiu, de care ne servim unii pentru a ne înmormînta luciditățile, alții pentru a-și valorifica instinctele. În alte epoci existau alte „soluții". Acum n-avem la îndemînă una mai bună decît națiunea.

Vremea, anul X, nr. 518, 25 dec. 1937, p. 4.

FRAGMENTE DE CARTIER LATIN

Cine, după o lungă serie de decepții, de scîrbe și de înfrîngeri, nu cunoaște poezia acestui amurg iresponsabil care e Cartierul latin, este silit să îngroape totul în sine în acea introspecție funebră căreia te abandonezi în orașele românești de provincie. Aici însă, îți iei locul alături de ratații, derbedeii și emigranții universului, aducîndu-ți și tu contribuția ta de delir. Toate aceste ființe, care seamănă atît de mult unele cu altele nu se întîlnesc niciodată, fiecare poartă o altă singurătate, toți umblă de capul lor și nu cred că există vreo prietenie în această aparentă sociabilitate. Ce-i unește, însă, pe toți cei ce mă fac să găsesc o [illegible] peisajul acestui Cartier? Este voluptatea imediatului, aspirația ultimului nefericit și imbecil de „trăi", de a fi „actual", de a fugi de regrete și de a-și construi voluntar erori. Parisul în genere îți inspiră o tristețe reflexivă, pe care îți face plăcere s-o adîncești zi de zi, căci poți rămînea senin sau indiferent în fața acestei sete de viață, a acestei exasperări vitale, care pune stăpînire pe nenorociții globului? Lipsa de rezervă lăuntrică și dorința de a epuiza viața cu frenezie fac din aproape toți indivizii Cartierului — mai curînd sau mai tîrziu — niște ratați. De cîte ori privesc umbrele de oameni care sunt acești ex-studenți români, polonezi, spanioli și chinezi (toți au o specială chemare pentru ratare), știu eu prea bine ce i-a mînat la ruină. Nu este caracteristic că ratați există numai în metropola lumii și în orașe mici provinciale? Viața nu se poate realiza nici în nelimitat și nici în finit. Cîți oameni își pot alcătui spațiul ideal al singurătății lor și cîți știu

să dea un curs estetic nefericirii? Parisul ar fi punctul cel mai apropiat de un Paradis melancolic, dacă am veni aici fără reprobabila superstiţie: a căuta *oameni*. Ei nu sunt nicăieri sub soare. Lucrul acesta puteam să-l ştim prea bine din moraliştii francezi. Chamfort, maestrul meu în dezgustul de umanitate, nu mi-a permis niciodată nici o iluzie, deşi n-am scăpat nici o ocazie pentru a-l trăda.

Vă aduceţi aminte ce scrie Rilke despre Paris, la începutul lui *Malte Laurids Brigge,* autobiografie curajoasă pînă la demenţă: „Oare vi aici ca să trăieşti? Cred mai repede ca să mori".

Deşi îmi plac lucrurile tari, mi se pare că Rilke a spus totuşi prea mult. Căci oricîtă pacoste ar constitui incurabilul conştiinţii, aici eşti în mod *plăcut* nefericit. Acesta e tot secretul Parisului, toată poezia care leagă pe blestemaţii rătăcitori din cafenea în cafenea, posedaţi de o plictiseală avidă, acesta e vidul parfumat al Parisului.

Cînd priveşti spre înserate un bulevard parizian, sau în dimineţi cu ceaţă difuză şi azurată, parcă şi buzele unui măcelar îngînă un vers de Baudelaire. Heine spunea că bunul Dumnezeu, cînd se plictiseşte în ceruri, priveşte bulevardele Parisului. Şi atunci să te miri de ce francezii n-au gustul depravat şi chinuitor al străinătăţii, al dezrădăcinării, al existenţii suspendate, de ce exoticul la ei rămîne un vis interior, şi nu o fascinaţie obligatorie, cum e pentru noi, care identificăm exilul cu a fi *acasă*? Să amintesc de Baudelaire, care a avut mai mult decît oricare francez aspiraţia languroasă spre infinit, dar care a plecat în călătorii silit de-un tată vitreg? În Orient nu s-a gîndit decît la Paris iar Barrès şi Proust au trăit o Veneţie pe care, cu un plus de melancolie, şi-o satisfăceau în aburii albăstrii ce împînzesc Parisul.

Nu vii aci ca să mori, ci pentru a da mai multă poezie plictiselii, pentru a te abandona *estetic* nefericirii, pentru a luneca cu gust pe dimensiunea propriei singurătăţi. De aceea îi scriam lui Mircea Eliade că orice tristeţe este o solidaritate cu Parisul.

Am avut totdeauna o slăbiciune pentru sugestia de ilimitat a bulevardelor şi niciodată n-am vrut să fiu mai mult de un gînditor bulevardier şi pesimist. Sunt prieteni

care se miră că în Paris n-am găsit o „consolare", că pot să-mi tîrăi prin trepidația unei metropole aceleași umbre și că, în fine, n-am încercat în nici un fel să-mi pierd identitatea. Ca și cum orașele pot să schimbe o direcție fixată de toate clipele vieții tale!

Ele pot îndulci sau înnegri o tonalitate, pot subtiliza sau agrava amărăciuni, dar nu pot face dintr-un Iov o veveriță balcanică. Iarăși e drept, că, dacă te apuci să recitești la Paris pe acest Iov, lamentațiile lui își pierd din ireparabilul uman și se simplifică într-o poezie gravă, blestemele te invită la un zîmbet de detașare magnifică, fiindcă totul *se savurează* aici, pînă și Dumnezeu. Francezii înșiși cred *literar* în el și cel mai înverșunat catolic suportă o formulă ateistă, dacă e sugestivă și paradoxală.

În primii săi ani parizieni, Rilke a locuit în Cartierul latin și nu m-aș îndoi ca atmosfera particulară a acestuia să fi agravat teroarea lui maladivă. Străzile afumate și înguste ale cartierului cu hoteluri dărăpănate, ce te îmbie în ore tîrzii să-ți meditezi pînă la isterie golurile vieții tale sau să te scufunzi în amintiri sumbre, pe care le credeai de mult îngropate — aceste străzi și aceste hoteluri s-au colorat cenușiu de insomniile ce le-au adăpostit și dac-aș căuta un punct în univers unde s-a visat mai inutil și s-a suferit mai mult, m-aș opri în această zarvă după fericire a Cartierului, din ale cărui decepții s-ar putea construi un nou oraș și din ale cărui suspine am înălța piramidele pînă la cer.

Fiecare strein vine aici cu gîndul să înceapă ceva neobișnuit, să dea „lovituri", și sfîrșește vulgar și modest în umbra unei fete oarecare, care a venit și ea pentru „succese", pentru glorie și pentru atîtea fatale vanități, de care se consolează în brațele vreunui negru, vreunui evreu trist sau vreunui student. Crăciunul parizian sau inutilele serbări de Anul Nou sunt un prilej rar de a-ți da seama cîtă amărăciune trebuie să ascundă această biată umanitate pentru a nu-și putea exprima plăcerile decît prin gălăgie, viciu și destrăbălare.

Cine nu e capabil să înțeleagă viața ca o rătăcire aromată, ca o frămîntare voluptoasă în erori, nu va pricepe niciodată delirul surd și prelungit al Parisului, vocea de

vremelnicie care te cheamă pentru a te înghiți în promisiunile unei fericiri iluzorii. Toți vagabonzii aceștia, care, după ani de zile, devin fantome, pentru ca, la limitele ratării, să se întoarcă într-o patrie de care nu-i mai leagă decît vagul penibil al unei amintiri, recunosc Parisul ca eroarea supremă a vieții lor, dar pe care n-ar schimba-o cu nici un adevăr sigur și cu nici o ispită de echilibru.

Fiecare colț al Cartierului poartă urmele pașilor de ratați, a sufletelor lipsite de muzică și de poezie, care nu-și mai ascultă decît vidul și chemarea lui funebră. Cîtă vreme înfrîngi absorbția vampirică a Parisului, prin muzică și poezie, prin rezervele lor, adaugi și tu un accent pateticului său crepuscular. Te-ai secat lăuntric? Parisul este atunci cadrul ideal al unei agonii și Rilke nu s-a făcut decît ecoul acestor voci de sfîrșit.

15 ianuarie 1938

Cuvîntul, anul XV, nr. 3130, 31 ian. 1938, p. 4.

PĂCATUL VOCII OMENEŞTI

Nimic nu turbură mai iritant emoţiile singurătăţii decît vocea omenească. Este destul să te abandonezi ţie însuţi, pentru ca articulaţiile imbecile ale cîntului să-ţi distrugă nervii, să-ţi oprească sîngele şi să te scufunde într-o furie îngheţată. Blestemată fie clipa în care muritorii au frînt intimităţile tăcerii prin provocările glasului, cînd au început să îngîne melodii, profanînd acordurile liniştii, devastînd armonia delicată a lucrurilor mute! De atunci nu mai există singurătate, fiindcă, în ce parte ai lua-o, ţi-e frică de întîlnirea cu vreun om care cîntă, pentru a nu mai aminti de unul care vorbeşte. De unde oroarea de bîiguielile muzicale ale muritorilor şi teama că orice veciu nu e decît un călău al izolării tale? Dacă vocea umană ar exprima o *absenţă* a omului în lume, fiece frîntură de cînt ar fi o tentaţie de paradis. Dar nimic nu e mai impropriu pentru nuanţe religioase decît scîrţîitul gîtlejului infam, cu emanaţiile lui indiscrete, revoltătoare şi ucigătoare. Ultimul instrument muzical exprimă o sete de paradis mai mare decît cele mai subtile abilităţi ale prea deficientului nostru organ vocal. Prefer toba impudorii glasului omenesc şi-aş suporta cu o plăcută resemnare chinurile timpanului în preajma ei, decît evoluţiile neurastenizate ale behăitului uman.

Prin cîntec trebuia să nu pierdem nici o ocazie de a exprima evaziunea din lume, aspiraţia confuză sau definită spre altceva. Ce perversiune a soartei noastre a transformat vocea în organ al imanenţii? De cînd am ajuns să ne bucurăm doar de prezenţa noastră în lume? Nu trebuia să fie

glasul expresia imediată a unei pierderi? Nu trebuia să cîntăm pentru a ne mîngîia de prăvălirea în nimicul de fiecare zi? Vocea omenească a deviat de la sensul profund al muzicii, care nu e decît consolarea de *păcatul ființării*. Pe vremuri, pe cînd nu exista decît muzică religioasă — și, deci, vocea era *silită* să afecteze tonalitățile transcendente — vulgaritatea fericirii nu întinase modulațiile glasului. Atunci, ultima zdreanță omenească se adresa lui Dumnezeu, de cîte ori își căsca gura. Așa a fost în începuturile grandioase ale muzicii italiene — ininteligibil în trivialitatea operei — așa a fost înainte și în timpul lui Bach. Cu cît muzica s-a umanizat, cu atît a decăzut mai mult. Acceptînd *viața*, a eliminat sublimul și, în locul fiorurilor de despămîntenire, a introdus groaza carnală de moarte sau a înlocuit renunțarea cu entuziasmul.

Ce putea exprima mai just acest proces de decadență decît invazia obraznică a glasului, năvala avînturilor de mahala ale vocii? Ați observat că toți oamenii au început să cînte? Nici concerte nu mai poți asculta, căci ariile corup atmosfera și te readuc din visul *ne*-uman al muzicii la un imediat de grație periferică. Peste tot a irupt *omul*. Va trebui să suportăm cu o scîrbă savantă această nenorocire și, pe cît putem, să ne detașăm de acest fenomen de vulgaritate unică.

O femeie cînd vorbește — cînd vorbește pur și simplu — te poate face să crezi că nu e servitoare. O melancolie răsfățată a privirii învăluiește tot ce spune într-o poezie nesemnificativă, dar care nu te poate lăsa indiferent. Cum încep să cînte — și toate femeile cîntă prost — își trădează substanța de servitoare. Dacă bărbații ar fi mai sinceri și mai puțin interesați, de cîte ori n-ar trebui să le ofere o mătură în loc de flori! Cunosc puține priveliști de trivialitate care să întreacă pe aceea a veseliei feminine. Cînd, în ore de meditație nocturnă sau de indiferență visătoare, izbucnesc pe stradă sau în hoteluri hohotele de rîs ale unei femei oarecare, ai impresia că violează divinitatea tăcerii și că se fixează pe fondul nețărmuririi ca urme ale unei rușini cosmice. Vulgaritatea, emanînd de la femei, pare astfel a nu se pierde niciodată, a rămînea înscrisă în memoria secretă a naturii. În fond, Dumnezeu trebuia să

fie mai îndurător cu ele, să nu le fi acordat glas şi vorbă, căci numai necuvîntătoare ar fi putut ele exprima tot ce *nu* sunt. Atunci ne-ar fi fost cu totul străine — nu numai *inițial* — şi-am fi putut adăuga neantului lor toate podoabele generoasei noastre nefericiri.

Kierkegaard, în extraordinara *Stadii pe cărarea vieții*, spune: „Melancolia este grația durerii". Din acest mister delicat al melancoliei ar trebui să derive evoluțiile glasului omenesc. Pentru a ne bucura de prezența noastră în lume, avem gesturi, semne şi grimase. Şi nici acestea nu-s necesare, căci nu suntem noi caricaturi expresive de cîte ori sorbim cu încîntare priveliştea de zădărnicii a aşa-zisei lumi? Priviți un om care n-adaugă vieții nici măcar pe sine însuşi, ca să înțelegeți ce sursă de imbecilitate este deliciul în imanență. Întrucît suntem făcuți *pe măsura* lumii, nu suntem nimic. Începem *să fim* doar într-un freamăt melancolic sau într-o pasiune religioasă. Atunci ne-am disociat de ***natură***, atunci am încetat să fim natură. Este stadiul conştiinții, în care muzica apare ca o supremă consolatoare, încercînd să substituiască deliciile pierdute ale vieții [cu] o lume aparte, de un farmec mai adînc şi de o gravitate mai dureroasă. *Etapa muzicală a conştiinței se determină prin ruptura de natură.* Femeile n-au creat absolut nimic în acest domeniu chiar din cauza apartenenții lor la indiviziunea naturală. Este mai mult decît revelator că o femeie, chiar şi în nefericire, rămîne tot *natură*. Ca s-o înțelegeți, nu citiți pe psihologi; răsfoiți meditativ un tratat de zoologie sau botanică.

Fiecare modulație a glasului ar trebui să ne descopere, cu o sugestie balsamică de implacabil, ce singuri, ce necruțător de singuri am ajuns în natură. Căci nu vorbim şi nu cîntăm decît pentru a arăta ce departe suntem de *originar*. Cea mai mică articulație marchează un incomensurabil care ne separă de ondulațiile uitării primitive. Degradarea vocii umane — lipsa dimensiunii transcendente în melodia zilnică — indică o pantă sinistră, animalică pe care alunecă omul. Să fie ispita fericirii care corupe un gen? Nu pot crede că o ființă care şi-a extras esența de noblețe din

nefericire poate cădea atît de jos. Dacă, totuşi, procesul este inevitabil, atunci vor trebui găsite mijloacele de a suspenda vocea omenească, de a împiedica aceste fiinţe să altereze puritatea tăcerii şi de a-şi însemna prezenţa prin flaşneta răguşită a unui glas corupt şi îndobitocit. Din ce omul devine mai *prezent* în lume, din aceea se îndepărtează mai mult de esenţa sa.

Cuvîntul, anul XV, nr. 3160, 2 martie 1938, p. 3.

FRÎNTURI DE VACANȚĂ ETERNĂ

„În orice nefericire nu există decît o primejdie: cînd cel ce suferă nu vrea să creadă că nefericirea este fericire."

Îmi pare bine că-mi reînvie în gînd această reflecție a lui Kierkegaard, în clipele cînd poezia învăluitoare a colțurilor bretone mă obligă să mă suport fără remușcări și să mă continui fără amărăciune. Căci ajungi să te întrebi dacă nu e mai bine să trăiești fără să mai ai nevoie de tine însuți. Este ca o individuație care se scutește de un eu — sau o fire ce se dispensează de ființă.

Ați privit marea în momentele ei de plictiseală? Parcă-și agită valurile din scîrbă de ea însăși. Le trimite să nu se mai întoarcă. Dar ele revin, revin neîncetat. Așa pățim și noi. Cine ne întoarce spre noi înșine, cînd ne sforțăm mai mult spre a ne îndepărta?

Nevoia tainică de a te abandona mării, de a te risipi în frămîntarea zadarnică a tuturor mărilor, să nu fie un gust de plictiseală infinită și o senzație de evanescență mai vastă ca depărtările? Nici vinul, nici muzica și nici îmbrățișările nu te apropie de dulceața destrămării, cînd valurile se urcă spre absența și nimicnicia ta și te mîngîie cu insinuări de dizgrație! Marea — comentariu fără sfîrșit la Eclesiast ...

După ce-ai trăit o iarnă adîncă și sumbră la Paris și ți-ai primblat mîhnirile între Vechiul Testament și Baudelaire, marea ilustrează neîncetat presimțirile și gîndurile înflorite în acel climat.

Un om fericit descifrează el ceva în întinderile marine? Ca și cum marea ar fi făcută pentru *oameni*! Pentru aceștia

e *pămîntul*, acest amărît pămînt .... Dar acordurile nefericirii se împreună cu ale mării, într-o armonie voluptoasă şi sfîşietoare ce ne aruncă în afară de soarta muritorilor.

Şi astfel tonalitatea mării este aceea a unei muriri eterne, a unui sfîrşit ce nu se mai gată, a unei agonii înflorite. Nu-ţi trebuie o inimă bolnavă de nuanţe şi nici o simţire atinsă de subtilităţile extazului, pentru a surprinde un fior mortal în melodiile marine, ci doar o înclinare spre tainele şi vocile melancoliei. Atunci nu mai eşti sigur de identitatea ta şi trebuie oarecum să te aduni, să te pescuieşti neîncetat spre a nu te înghiţi mările din tine şi din afară. Nu te poţi stăpîni decît între patru pereţi. Chemările depărtărilor te împing mai departe de calculul existenţei tale ...

Marea este o ispită de dispariţie numai pentru acei ce au descoperit-o în zile şi nopţi prin *introspecţie* ... Avînd-o în faţă, îţi verifici numai prăpastia acelor zile şi acelor nopţi ... Demonia marină este un dezastru aromatic, o ruină căreia nu ne putem refuza fără să călcăm pe ce e mai adînc în noi ... o nobilă descompunere pe care trebuie s-o grădinărim şi de care trebuie să ne mîndrim. Şi apoi nu zvîcneşte sîngele în ritm marin, nu e orgoliul lui melancolic acordat rănii albastre, mişcătoare şi infinite? Suferinţa asta vastă şi lichidă, ea să-mi împlinească un gust de dureri nemăsurate şi să-mi astîmpere setea de nefericiri neîntrecute! O! de s-ar înfuria mările, să-şi spargă valurile de inima omenească!

De cînd rătăcesc pe malurile mării, am lăsat Paradisul pentru rahitici. Căci el este o mare fără demonie. Dacă mă gîndesc bine, icoana paradisului nu m-a urmărit decît în momentele acelea periculoase în care simţi că ţi se moaie oasele, că ţi se topesc încheieturile şi că te anulezi incurabil. Nevoia paradisiacă pleacă dintr-o supremă slăbiciune, dintr-o maximă deficienţă. Imaginea cea mai pură pe care o alcătuieşte mintea este emanaţia unei vitalităţi vacante.

Nicăiri mai mult ca la mare nu eşti înclinat a socoti lumea o prelungire a sufletului. Şi nicăiri nu eşti mai capabil de un fior religios prin faptul simplu de a privi. O viaţă plină, cu un nimb de absolut, ar fi aceea în care orice percepţie ar fi o revelaţie. Eşti pe cale a o realiza în sugestia amurgurilor marine ... Uita-voi vreodată înserarea unică

de la Mont Saint Michel, între un soare în agonie şi o cetate mai singură ca soarele, toate apusurile lumii mă chemau spre o măreţie tristă întrezărită-n presimţri? Şi apoi să te primbli cu acest crepuscul în suflet prin parcul din Comboug, încercînd a fi demn de plictiseala marelui René! Trebuie într-adevăr să cunoşti dezolarea magnifică a anumitor zile la Saint-Malo şi la Combourg pentru ca să-l poţi *scuza* pe Chateaubriand. E drept că, în afară de cîteva pagini din *Memoriile* lui, cu greu mai poate fi recitit, căci retorica lui, avînd amploare, este lipsită totuşi de substanţă. Lamentaţiile lui nu sînt destul de *gîndite* şi plictiseala lui nu e totdeauna *esenţială*. Dacă l-am iubit totuşi — şi l-am iubit totdeauna — a fost pentru desfăşurarea somptuoasă a vieţii lui, pentru o singurătate împodobită şi plină de stil, pentru ornamentarea vidului său de fiecare zi. Adesea mă gîndesc ce departe am fi unii din noi dacă nu ne-ar fi ruşine să ne plictisim, dacă am avea curajul ultim al golurilor noastre! Chateaubriand a ridicat vidul lăuntric la rangul de artă.

Aşa şi-a ştiut gospodări nimicnicia, că nu mai putem fi decît epigoni în meşteşugul deznădejdilor. Trebuie să fi văzut măcar camera în care el şi-a petrecut copilăria. şi să fi întrevăzut ceea ce au putut fi discuţiile cu Lucile, pentru care orice amator de melancolie trebuie să aibă mai mult decît o pietate, spre a-ţi da seama că o dezolare pornită dintr-un sat valah nu poate atinge prestigiul funebru al uneia răsărită într-un castel solitar. Noi suntem mai mult *amărîţi* decît trişti, căci nu cunoaştem mîndria soartei triste, ci umbrele destinului amarnic.

„O inimă plină într-o lume vidă." Chateaubriand s-a înşelat definindu-şi astfel plictiseala; s-a înşelat din orgoliu. Căci în plictiseală noi nu suntem mai mult decît lumea, ci suntem tot atît de *puţin* ca ea. Este o corespondenţă de vid. Căci de am fi mai mult, ne-am rezema destul în noi înşine, am fi destul *existenţă*, ca să nu putem atinge rarefierea conştiinţii, din care izvorăşte vidul interior. Stările de mare plinătate, fie ele de extaz, fie de chin, ne fac impermeabili plictiselii, deşi din partea lumii înconjurătoare ar putea pleca o sugestie irezistibilă de zădărnicie.

Din ce vezi lucrurile mai de-aproape, din aceea nu le poţi iubi decît pe măsura irealităţii lor. Existenţa nu-i suportabilă decît prin coeficientul de neexistenţă. Virtualităţile de nefiinţă ne apropie fiinţa. Nimicul e un balsam de existenţialitate. În felul acesta înţeleg mai bine înclinarea noastră bolnăvicioasă, plină de o suferinţă pasionată, pentru femeie şi pentru „dependinţele" ei. Deşi mai ancorată în viaţă decît noi, nu-i putem totuşi răpi un caracter de ireal, alcătuită atît din poezia vaporoasă în care ne complacem a o învălui, cît şi din echivocul sexualităţii. Femeia este orice afară de o *evidenţă*. Şi suferinţa în dragoste, în orice dragoste, împlinită sau neîmplinită, cîştigă în adîncime şi ciudăţenie, cu cît prezenţa femeii se subtilizează într-o perfecţiune pe cît de carnală pe atît de nedefinibilă. Nefericirea-n dragoste este demnitatea cea mai stranie şi mai singulară la care poate ajunge un muritor. Evident că aici nu este vorba de părăsire sau de întîmplările comune, ci de nevoia nefericirii ce o resimţi în fiorurile erotice pentru a le împrumuta acestora o expresie supremă. Dragostea nu e infinită decît *negativ*, convertind plenitudinea în suferinţă. Sexualitatea fără ideea morţii e ceva înfiorător şi degradant. În braţele femeii, descind sicrie din azur. Echivocul eroticei este chiar această sugestie mortală de plinătate, de exces dezastruos, de înflorire crepusculară.

Cine, abandonîndu-se mării sau chiar amintirii ei, nu i-a fost ruşine de a fi petrecut clipe de dragoste mulţumit sau indiferent? Nu este marea o jenă în faţa oricărei împliniri? N-o obligăm la reflux cînd o zărim fără ochi înduraţi? Melancolia este un omagiu de fiecare clipă întinderilor marine. Şi-n privirile visătoare şi pierdute, marea se prelungeşte peste malurile ei şi oceanele îşi continuă un flux ideal spre întristare. De aceea, ochii nu mai au *fund* ...

Iulie 1938

Vremea, **anul XI, nr. 548, 31 iul. 1938, p. 3.**

PARISUL PROVINCIAL...

De cîţiva ani, ştiam că mă primblu prin Ninive. Pe malurile Senei, mă gîndeam la asfinţitul lumii greco-romane şi anticipam cu o dezabuzare plăcută umbrele inevitabile ale Cetăţii. Oraşele îşi dau duhul ca şi oamenii.

Parisul era locul predestinat al oboselilor spiritului. După ce-ai colindat ţări înnebunite de zori, poposeai în el căutînd pe străzi bătrîne şi pe feţe plictisite merinde pentru vacanţa sufletului.

Merinde fatală. De cîţiva ani, oraşul era vacant, de cîţiva ani era la nivelul sufletului tău ...

Îl pricepeam prin ceea ce-i bătrîn în mine. Şi-aşa cu fiecare. Toţi îl iubeam prin *inaderenţele* noastre.

Atracţia dulce a lipsei de speranţe în nici un alt colţ de lume n-o simţeam. Şi nici nobleţea ratării. Parisul ne încununa cu un nimb de nefolosinţă, cu un prestigiu de inutilitate şi-şi oferea îndoielilor noastre substanţa pieirii lui lente. *Mergeam la fund cu el.* Şi cînd rămîneam, ceasuri, în zi sau în noapte, pe podurile lui visătoare, mă consolam de-a nu fi trăit în destrămarea Romei antice. Casele te osîndeau la poezie şi ceaţa subtilă, ca un paradox delicat al naturii, îţi rănea identitatea şi-ţi întorcea rădăcinile din fire spre o esenţă de vag nerost.

Nemţii n-au făcut decît să-i grăbească soarta. Ar fi o cumplită greşeală să se creadă că ei sunt cauza unui atît de important eşec. Parisul *a căzut* fiindcă era menit căderii. El *s-a oferit* ocupării. Fără nemţi, cădea *de la sine.* Căci el *a existat* prea mult, el a *prea* fost. Nici o altă alcă-

tuire umană n-a emanat atîta substanță. Un oraș ce și-a meritat apusul, ca o pedeapsă a excesului, ca o ispășire a rodniciei. Pînă și zidurile lui afumate s-au săturat de chinul prospețimii și atîtea case vor parcă să îngenuncheze, roase de sațietate, de timp, de năpasta creației.

Francezii au fost în centrul devenirii. Prin ei a trecut totul cîteva veacuri. Spațiul însuși părea a fi francez. Dar lor li s-a făcut urît. Și urîtul a răzbit în inima lor — Parisul le refuză bătăile.

Nemții l-au ocupat ca să consacre o stare de fapt. El începuse cu ani în urmă să-și piardă respirația. Ce înseamnă un moment de istorie universală n-am simțit decît în ajunul intrării lor.

În plină zi, de la Arcul de triumf și pînă la Operă, n-am întîlnit țipenie de om. Eram singur cu Parisul. Aproape toată lumea plecase iar cei care au rămas așteptau undeva la ei acasă, tăcuți. Pe bulevarde, nimeni. A doua zi, ei trebuiau să intre. Niciodată nu voi uita acel fior: *vedeam* istoria, orașul gol făcea *vizibil* minții un moment universal. Cu o melancolică obiectivitate împărtășeam deșertul Franței și zvîcnirea teutonică.

Francezii s-au plictisit de faimă, s-au scîrbit de fală. Din clipa în care au renunțat să apere Parisul, ei s-au retras din istorie. I-au justificat pe ceilalți și s-au îndestulat cu ei înșiși. *Alții la rînd*, era șoaptă ironică a devenirii, pe care o descifram în tăcerea orașului singur și a *singurului* oraș.

Marile civilizații, după ce și-au istovit posibilitățile de creație, după ce-au scos în vileag suma de valori pe care erau chemate să le traducă în expresie și, deci, să le înstrăineze, făcîndu-le valabile restului steril al umanității, devin *provincii*. Ele nu mai constituiesc *legea* pentru alții. Destinul lor încetează de a fi fatalitate în afară. Recad în limitele lor. Și, din sîmbure al universului spiritual, ajung periferie. Valorile se mărginesc la circulație internă. Ele nu mai au necesitate. Lumea poate respira fără ele.

Secole întregi, lumea n-a putut respira fără Franța, Țările s-au definit în acord sau în opoziție cu ea.

Ea dădea contur ființelor plasmatice ce erau națiunile în căutare de sine.

De aceea, Parisul era focar. Nu puteai să nu fii el. Şi chiar acum în decadenţă el era util. Cu o infinită primejdie în plus: că ţi-ar putea impune soarta, că şi-ar descărca oboselile pe umerii tăi.

Pe străzile lui goale, în acel ajun, mi-am formulat vechea presimţire: soarta de provincie îl aşteaptă. Ce zic? L-am simţit provincie. Aici spiritul s-a redus la inteligenţă. Atît le-a rămas francezilor, atît i-a rămas Parisului.

Fenomenul decadenţii se identifică excesului de luciditate. Franţa, de-o vreme încoace, era o *ruină de reflexe*. Instinctul devenise nesigur, viaţa era iubită *ca atare*, fiindcă nu mai *promitea*.

Creaţia, atît în zorile unei culturi, cît şi în platitudinea ei de creştere, presupune aderenţa naivă la valori, acoperirea vieţii prin conţinuturi *în afară* de ea. Gloria, libertatea, umanitatea etc. sunt ficţiuni care dau sens pulsaţiei vitale. Cînd le *vezi* aşa cum sunt, nu mai poţi decît să te resfeţi în vidul voluptăţii şi al inteligenţii.

Francezului — ca oricărui om ce nu mai e victimă a vreunei înşelăciuni — îi e ruşine să creadă în ceva. El a crezut prea mult.

Atmosfera Parisului era aceea a unui nihilism parfumat. Un lucru bine spus făcea acolo mai mult decît lucrul însuşi. Inteligenţa n-are decît o divinitate: Expresia. Cultul ei înlocuieşte universul prin stil.

Nici un suflet naiv, blînd şi cumsecade n-a prins farmecul Parisului. Acesta-i o boală înaltă, la care nu te poţi ridica decît prin osteneli vaste ale duhului. Ce e ţăran, natură, speranţă şi eternă omenie nu-i pot tîlcui mireasma de neant ce ameţeşte jocul inteligenţii. Cînd ai pus idealurile la o parte, atunci îl înţelegi. Cînd le iei din nou în spate, te-mbarci spre Balcani.

Năvala duhului n-a atins numai o pătură de intelectuali, ci un neam. Luciditatea — din valoare de salon — a ajuns bun curent. Poporul a început să ştie: ispravă cu el nu se mai putea face. Francezii s-au trezit, aici e primejdia. Insul a priceput că e ins. Statul s-a degradat automat; neamul şi-a volatilizat esenţa imponderabilă a comunităţii. Un popor e puternic cînd nu-i e ruşine de sentimente; el slăbeşte cînd cultivă numai senzaţii şi idei. Prin aceasta,

golește orice acțiune și orice gînd de suflu și de miez. Entuziasmul devine semn de prostie. Mai mult. Banalitatea are aspect de păcat. De aici, exasperarea francezului în fața la orice și căutarea noutății în Paris. Nici un conținut nu dovedește nimic. Atunci cît mai multe și nici unul.

Dar cînd și noutatea exasperează, sufletul vast al unei țări se închide într-un mare refuz. Se închircește în provincialism, care nu e decît aspectul negativ al alexandrismului. Ai cuprins totul, ca nimic să nu mai merite a fi cuprins.

Vremea, anul XII, nr. 581, 8 dec. 1940, p. 3.

ÎNŞELAREA PRIN ACŢIUNE

Diversitatea de conţinuturi a Europei de azi reduce pentru un ochi neînduplecat, multiplul la echivalenţă. Totul, în egală măsură, poate fi primit sau refuzat. Europa nu mai interesează prin *ce* face, ci doar prin *ritm*. Şi ritmul ei angajează ultimele rezerve ale cuminţeniei noastre, pătrunde în centrul lepădărilor de lume, răzbeşte iluzia filosofică şi baza orgoliului. Unde să fugi? Spaţiu pentru dezertări nu mai există.

... Aşa am început cu toţii să ridicăm prestigiul devenirii. În filosofie, vitalism; în politică, lupta ca atare. Adică: fuga de sine.

O mişcare revoluţionară născoceşte un sens vieţii. Aceasta. de la sine, n-are unul şi nici nu poate avea. Nimic n-ar turbura identitatea, dacă viaţa ar fi mai mult decît o aparenţă de substanţă. Dar ea nu rezistă nici calculului, nici intuiţiei şi nici chiar îndoielilor. O închipuire ce-şi asumă prerogative de realitate. Dac-ar *fi*, omul s-ar odihni într-un fermecător „De-a pururi" şi n-ar fi inventat farsa indispensabilă a idealului şi nici Revoluţia.

Se crede îndeobşte că oamenii fac o revoluţie ca să schimbe structura socială sau direcţia istorică a unei ţări. Acesta-i un adevăr valabil pentru toţi; fals pentru fiecare. Spre a îndrepta condiţia unei naţiuni sau a unei clase, unii acceptă sacrificiul suprem. În fond, ei nu-l acceptă nici pentru acea naţiune şi nici pentru acea clasă, ci pentru că viaţa nu le-ar părea suportabilă fără vibraţia dezlănţuită de acele pretexte. Ei mor, pentru că nu se pot re-

semna la degradarea de elan, pentru că nici o cumințenie nu le-ar părea posibilă după nivelul freneziei lor. A fi revoluționar e o chestiune de *intensitate*. Acest *numai atît* e totuși enorm. El e pulsul substanțial ce dă configurație evidenței de neant a viețuirii.

Cînd un neam, o generație sau o clasă purced la revoluție, înseamnă că nici un ins nu mai găsea în sine elemente de a se înșela, rațiuni de a trăi. Nevoia de dărîmare și de construcție răsare dintr-un vid insuficient sieși. Altceva trebuie să umple sterilitatea clipei și eleatismul conștiinței. Prăbușirea însăși este mai fecundă decît așezarea. Sîngele-i un semn de viață, nu de moarte, în sînge se actualizează vizibil devenirea.

O revoluție nu trebuie să aibă idei general valabile, fiindcă orice revoluție operează cu adevăruri de ocazie, cu necesități istorice. Greșelile rodnice dinamizează o epocă și diferențiază un moment. Un adevăr etern — cine moare pentru el? Desigur, nimeni. El, e climatul celor cuminți și călduți, al acelor ce sufăr de complexul de a avea dreptate, de blestemul searbăd al prudenței și care nu trăiesc din frică de a greși.

Dar eroarea-i esența respirației. Deci, a posibilului, a viitorului. Tot ce-i *orizont* decurge din refuzul „adevărurilor eterne". Din cultul dialecticei, din rușinea de identitate.

Existența sa reduce la alternanța dintre plictiseală și revoluție.

Cînd aud atîția explicînd pasivitatea lor față de cutare mișcare, fiindcă nu-s de acord în anumite puncte, dar că aderă la ritmul ei, fără să participe efectiv din cauza îndoielilor teoretice, înțeleg pe loc că le lipsește suflul revoluționar. De l-ar avea, ar pricepe că numai acel ritm importă și s-ar abandona lui. Ideile sunt un decor variabil, ele n-au în istorie decît o funcție ornamentală. Naivii le iau în scris, se definesc față de ele și rămîn cu ele-n urmă. Pasionații — acei ce sufăr de obsesia tragică a noutății, adevărați snobi ai actului — nu cunosc decît legea freneziei lor. *Ceilalți* le-o interpretează, le traduc în sistem sufletul. Astfel se naște ideologia.

Revoluționarul este un om speriat de nonsensul vieții. Prin acțiune umple vidul. El nu poate da îndărăt, nu se

poate întoarce la existenţa civilă de dinainte. Moartea aceasta ar fi mai groaznică decît orice ştreang. Absenţa de ritm a vieţii normale e adevăratul neant. Revoluţionarul devine erou din clipa-n care preferă moartea revenirii la umanitate.

Omul acceptă categoriile lumii. Eroul, nu. De aceea, eroismul introduce dimensiunea absolutului în revoluţie şi-o salvează din fatalitatea temporalului. Un singur act în care-ţi angajezi viaţa e mai greu decît toate ideile. Luptătorul poartă veşnicia fiziologic. De aceea dispreţuieşte el adevărurile.

Prin gîndire, nu te poţi înşela, nu poţi să fii. Omul gîndeşte ca să *nu* fie. Filosofia n-a fost niciodată o soluţie. Ea-i un sistem de întrebări, de înfundături. Cea mai înaltă formă a neputinţei ... Nimic n-o umileşte mai mult decît existenţa eroului, decît voluptatea lui de non-existenţă ... O dezarmează pînă la ridicul.

Cuminţenia, dilatată de un vag patetic, atîta-i ea. Filosofia e reacţionară ; instinctul filosofic e o expresie a pauzelor timpului.

Gînditorii de-abia au cutezat să comenteze sîngele altora. În toată istoria filosofiei n-am întîlnit nici triumf, nici chin. O speţă de oameni care nu s-au înşelat efectiv în nici un chip.

Dar acţiunea, raportată la timp, la inevitabil, e o soluţie. E chiar singura, pentru cine este şi vrea să fie. Prin gest, uiţi nimicul nemijlocit al firii, nimicul ce-l dezvăluie orice cuget întrucît e cuget. Oamenii nu se dăruiesc luptei din ambiţii şi din mîndrii, ci din imposibilitatea de a privi realitatea în faţă fără s-o descopere irealitate.

Spaima de ireal e motivul ultim al actului. Căci orice actualizare ne umple de iluzia existării. Cînd actul ereversibil, frecvenţa lui ne seduce, ne orbeşte şi ne împiedică astfel să ştim că e înşelăciune. Nimic nu e mai întăritor decît să aderi la o ficţiune, nimic nu e mai plăcut decît să

svienești ca înfrînt teoretic. Să te prindă, adică, ritmul pur, indiferent multiplicității conținuturilor, să refuzi *ce știi*.

Epocile mari nu se măsoară după idei, ci după puls. În ele nu triumfă cumpătul și zîmbetul neutru al rațiunii, ci un echivoc dramatic, o sete de dezastru și *[lipsă text]*

Vremea, anul XII, nr. 582, 15 dec. 1940, p. 3.



SUMAR

LECTOR: MARIAN PAPAHAGI

Apărut: 1991. Bun de tipar: 14 01 1991
Comanda nr. 5/1990. Coli de tipar: 12,75
Hîrtie: ambalaj Format: 54×84/16

Tiparul executat sub comanda nr. 473/1990
la ÎNTREPRINDEREA POLIGRAFICĂ CLUJ
Bd. 22 Decembrie nr. 146.
Municipiul Cluj-Napoca.
ROMÂNIA

